کتابخانه سلطانی
۸۵/۶/۱۶

۹۵

عید قربان امید دل شاد باش
از غم و رنج جهان آزاد باش
با مسلمانان مبارک باد باد
کافران را کوکه دل ناشاد باد

۱۷۸۸۶
۲۰۹۰۵۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۹۰۵۱
کتاب شرح هدایه اثیریه تا حواشی از مولی اعظم و...
مؤلف ملا صدرا
مترجم
شماره قفسه ۱۷۸۸۶
خطی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۱۷۸۸۶

مراتب عقل چهار اند

اول عقل هیولانی که مجرد است از جمیع موجودیم عقل بالملکه است

وسیم عقل بالفعل است چهارم عقل مستفاد است

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب

قيمته عـ

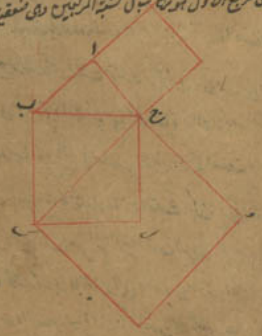
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

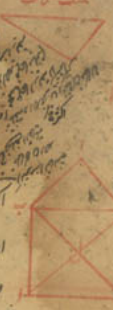
الحمد لله محي النفوس العقالة ومبيح النفس الكاملة بحلى الصور بالجواد وحواليها من الاعراض
والاجاد وموحد الكثرات والمركبات بالنظر الى الواحد الاحد والصمد
والتعالي الفرد والوتر والجبر والمركب والعطا فرالاقوه والاولى بالمحمود على كل حال
من نطق بالحاء والراء ثم سين الاله الموصوف بالمحامد والمحامين بالاخلاق المرضية
المتخلقين عن الادناس المبرية عليهم الصلوة والسلام الحمد والثنا

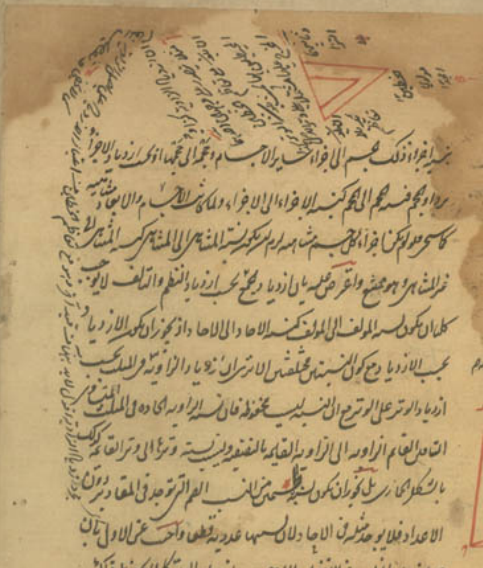
فصول العلما الافضل العالم العلامة المحقق المدقق قدوة المتوسمين بسمة اهل الحكمة
والدين محمد بن يزيد الشيرازي ادام الله ظلال جلاله على مفارق الطالبين
تفاريق العوايد على الكمل والاصول الدينية على شرايط الذخاير والسعادات والفضل الرسل
لا العوز بالدرجات لكمل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتقلين القواعد التقنية
اذ بها تتفاوت النفوس في الاستكمالات الانسانية وتتفاضل بالعقول السولانية وبها يتفاوت الانسان
فايق على الاشباه والاقران سالكا سبيل الفوز غير مختلج بحبل الحدثان بالطالب
العلي والكمال الاشرف شوقا غير منصرف ونزوعا غير منحرف وبهمة فرقدي النجم غير خافيا بها
وتفضيلها اركب شديد الاشتغال من سالف الاوان الى يومنا هذا كثير التوجه شديد الاقبال
لانها تفضي بطالبها الى معارف عن تعدتها من علما الاعصار وتوقف طالبها على حقايق
من حكما الادوار وقف ما سمحت به قريحة الفكر الثاقب وطلعتها عارف الرد والاحكام
وجارت به فكرة الجري على المستقيل بلباتها من النفوس الابرام ارقاها مرتبة

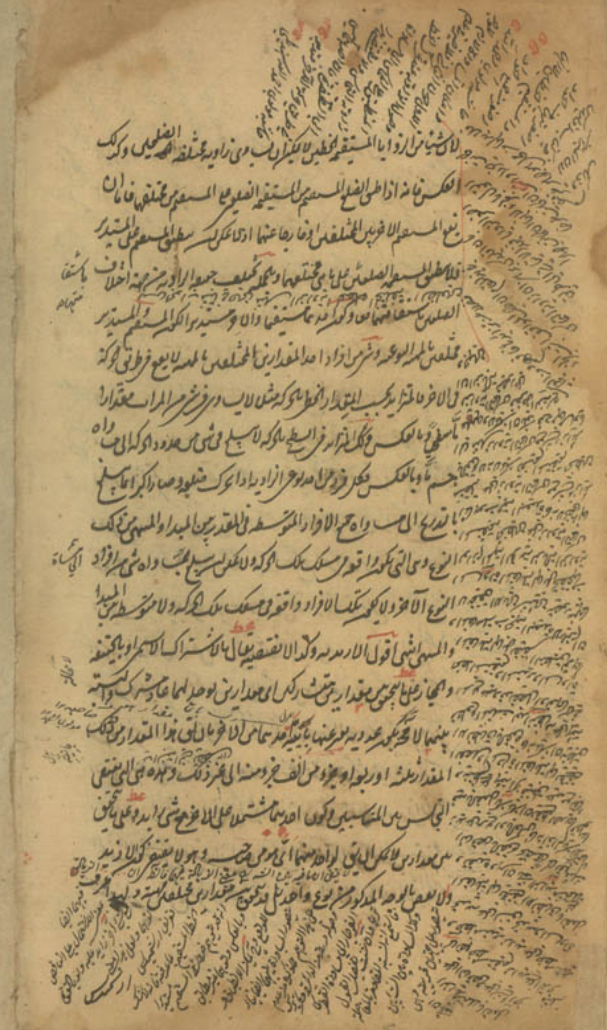
اعلم ان النسب سواء كانت عددية او مقدارية اما ان تكون على اضافة الى نفسها كالنصف والثلث
او اضافة الهامرة كربع الربع او مرتين كثلث ثلث ثلث او ثلث مرات كربع ربع ربع وهكذا الربع
مرات او خمس مرات والاولى منها تسمى مفردة والثانية منها تسمى مثناة والثالثة منها مثلثة والرابعة
مربعة وهكذا الى غير النهاية ثم كل واحد منها اما واقع فى سلسلة الاضعاف كالضعف وضعف
الضعف الى غير النهاية او سلسلة المثليثات كالمثلث وثلث المثلث وهكذا او فى سلسلة الاتباع
كالربع وربع الربع وهكذا الى غير ذلك من السلاسل ثم نسبة الضعف المؤخذ الواقعة فى الاعداد
فى ابتداء سلسلة الاضعاف لا تكون مجذورة ابدا الا النسبة التى وقعت فى سلسلتها او النسبة التى وقعت
فى سلسلة غير سلسلة الاضعاف وهذه النسبة الغير المجذورة كضعفية الاثنين للواحد لانها اذا
ضربت فى نفسها لم تصر مثناة بتكريرية هى ضعف الضعف وهو لا يكون ضعفا للواحد وكذلك كل
نسبة اذا ضربت فى نفسها لتحصيل منها مثنا او تباعا لن يحصل منها ضعفية الاثنين للواحد وهذه النسبة

الموجودة تلك النسبة تتحقق في الاعداد دون المقادير المتصلة لانها تتحقق فيها بالنسبة اذا ضربت في نفسها صارت ضعف
واتفق صارت نصفا لا تكرار ضلع المربع اذا ضرب في نفسه حصل منه مربع وتقدير هذا المربع اذا ضرب في نفسه حصل منه
مربع اخر نسبته الضلع الى الضلع اذا ضربت في نفسها صارت مثناة والبقية يحصل منها ضعفية المربع للمربع لان نسبة ضلع
الى ضلع جذر للضعفية المذكورة كما هو الثبت بشكل العروس من ان نسبة مربع القطر الى مربع ضلع للضعفية ثم لما كانت
الضعفية الموجودة لنسبة اخرى كما ذكرت من جنسها اولا في الاعداد وبقي على امرين الاول ما ذكره الشيخ بقوله ولا
لم يكن بين الواحد والاثنين في حاصل بقوله لم يوجد في الاعداد اثنا الثاني على الاول فلان الواحد عاد مشترك
للاعداد كلها فلكل عدد نسبة اليه فيكون نسب الاعداد اليه على التوالي والترتيب فلا يجتمع الضعفية المذكورة مع
نسبة في عدد الى الواحد سواء كانت من جنس الاضعاف اولا فلا يكون الضعفية المذكورة مجذورة ابدا في الاعداد واما الثاني
على الامر الثاني بانه لو وجدت في الاعداد نسبة اذا ضربت في نفسها صارت مثناة بالتكرير صارت الضعفية
موجودة في الاثنين مع الواحد لم يكن بين نسب الاعداد ترتيب وتوالي والتالي بالجملة اعلم ان من المقادير
المتصلة ما تكون نسبها اربعة مشتركة كالاضلاع والمربعات فلا يكون بين نسب الاضلاع والمربعات توالي وترتيب فيحرر
حصول نسبتهما من نسبة واحدة كما اذا ضربت نسبة الضلع الى الضلع في نفسها صارت مثناة بالتكرير الى من جنسها
والبقية مستلزمة لضعفية المربع للمربع كما هو الثبت بشكل العروس تتحقق في المقادير نسبة تكون جذرا
لنسبتين احداهما نسبة مثناة التكرير والاخرى الضعفية المذكورة نسبة الضلع الى الضلع المذكور تحقق في المقادير
بهذا معنى قول الشارح فتكون نسبة قطر المربع الى ثم وجه تسمية هذا الجذر نسبة هي ان هذه النسبة اي نسبة الضلع
الى القطر هي التي تنطق بها كما اذا كان ضلع المربع عشرة اذ ربع قطره اربعة عشر وزيادة ما بين كسر نسبة
العشرة الى اربعة عشر كسر نسبة ثم اذا ضرب ضلع ن ب في نفسه الذي هو ضلع المربع يحصل منه مربع ب ل
واذا ضرب قطر هذا المربع اعني ك سه يحصل منه مربع اخر هو مربع د ك نسبة المربع الثاني هو مربع
د ك الى مربع الاول هو مربع ب ل نسبة الربعين هي ضعفية الموجودة المجذورة والنسبة بين الضلعين









فانقابل للاتصال والانفصال فاجسم غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير جوهر المتصل سواء كان
متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين بل الاتصال صفة اخر هو الواسطة بين
الامرين الاولين وتخصيصه بهما لتعذر ان الجسم من حيث هو جسم لا يتصل الا بانضمام ما يغلظه
الى الكم او الشيء الى الجسم ما لم الاتصال وليس الاتصال بعد حاصل على الجسم جوهرا اتصال
بقدر واذا لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم والا كان حقيقته جوهرا لجسم بليه غيرا آخر
يحصل الانفصال والاتصال وكذلك الكلام في جوهر المقدار بذاته فهو الذي يقبل
اما كونه جوهرا فلقبوله لذاته على حالتي الاتصال والانفصال وقد اراد الصورة على ما كان
عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهره هو موضوعه وما المقدار من يلزم بقاؤه جوهرا
من حيث هو عرض او لم من هو المطلق واما كونه محلا لجوهر المقدار فلان قابلته بالوحدة الانفصالية
والكثرة الانفصالية لا ان الصورة الجسمية بتوسط الاتصال قابلة بذلك المعنى بل الى قابلته
بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية على انها صورة الواحدة والصورة الكثيرة
وذا المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة
لا غير كما سيف الاشارة اليه من ان الاتصال على صفة المتصل بذاته فاذا كانت الصورة
المتعددة بحيث تجتمع فانها جوهر فانها وفي هذه بجراى الاول والا
ان ها هنا شيوء الاتصال الذي هو بمعنى المتد الجوهري وغير المسلم في المحل الا
الذي يقبل الامر منفصل الكم وبسواء المتنوع وفاصل من انك اذا شغلت السعة بالكمال
ثم فرقت اجزاءه مع بقاء الاتصال واحد فغير مسلم ما لم يمتد الاتصال
لا يحوج سعة والاتصال الموصل افتراق فالمطلوب اذا جعلت مستديرة يحتمع فيها
اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفترق فيها اجزاء كانت متصلة.

والاتصال

فانقال واحد مستمر تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون
الذي هو ان الاتصال الذي سطيا الانفصال ثم عود شيء عود زوال الانفصال
في عرض الجسم عند تواري الاتصال او الاتصال عليه باق بعينه او عوده لا يتغير فيه
جواب ما هو وكما لا تغير بعوده جواب ما هو عن شيء هو عرض فالاتصال الذي
يقبل الانفصال عرض الثالث اكم اشتمل في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة
بعد وايجاد اعرضيا هو المقدار التقسيم والامتداد بحسب جهتيه الامتداد حقيقة
واحده والحقيقة الواحدة لا تكيف بكيفيتين متضادتين وقابلت عرضية بعض
ابعاده كما عدكم تمانعا ذكرتم حين قبل الكمال الشيء فقد وجب عرضية كم مبهم
لا يحاث الفرد في الحقيقة رجع الى نفي الصورة المتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ
الا ترى كيف قال في التعليقات واذا حصل الثلاثة من الاول فالمجموع من حيث
هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلاثة على نوع الاتصال ولهذا قدر بها
ولو كان متصلا في مرتبة ذاته لم يحتج قوله للمقدار كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العالية
جسم ذو حدود ثلاثة بوجه ما من الوجوه كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العالية
ان معنى الجسم بما هو جسم لو لم يكن متصلا في مرتبة جوهر المتد بل كان اتصاله
من خارج كما عارض كم بحسب الوجود ما من المقدارات عن جهات الابعاد
وما سلف الذات من جواهر المفردة مفارقة او غير مفارقة ثم يفيض عليها التعلق
بالمادة الجهات ويحصل الاتصال ويقبل الانقسام لا الى نهاية فمن
مرتبة نفسه وكلما بالطل فقابلته للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا
بالذات وما ثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فقبل الاتصال الجوهر

ان الحدیث بامتداد فیلزم ترکب محل الامتداد وغیره فلیس کذلک فان هذه الاطلاقات عرفیه
وتجوزات لفظیه لا مشاحه فی التجوز علیها وهذا مثل ما یوجد فی خطوط طویل عالی وغیره الا ان الاول
لا یوجب زیاده البعد بخلاف البعد والطول فحال الخط الطویل فی صفع المستقیمات هذا الوجه
فی غایه الامتداد فی کمال الوجود بها هو موجود فاذن فعلی اصل الوارد المقدار من الجمله
بالصفه والکبر فی الجسم الواحد الذی لا تفاوت فیه ولا تخلل فی حد ذاته بل کل جزء منه
یکون بهیئته مع الکل وجود الکل والکل موجود فی وجود الجزء وما فاذا لم یکن المقدار غیر
الجسم لا یتصور زیاده المقدار او نقصانه من غیر زیاده فی الجسم او نقصانه فی نفسه
فان زیاده المقدار علی هذا التقدیر معناها زیاده الجسم ونقصانه نقصانه فرجع المحل
الی کون الجسم اللطیف مثلا فی الجسم الذی انقصاله عنه هو الحق وانما تتم
بالقول بالجزء الذی لا یتجزی او قف فی آنا فی غایه الضعف فلیک الاستدلال بالمقارنه الغیر
او اکتب علی الملا سیما وقد شوهد عند الکتاب الحواله علی فروع وهذا دلیل لنا
الی الحکمه بان الماصدق یعقد من الواحد اکثر مما فی ذهنه حتی زعم الفخری وذکر الشیخ الاکبر فی حکمه
الاشراق انه قد وجب بشیخ بعض الاذکیاء من اهل الزجاج قلت الشیخ مثل الک فی الواحد الذی
هو الطرف الاول وامّا قولهم اشتراک الاجسام فی جسمیته واختلافها فی المقادیر
یوجب مغایره المقدار للجسم فجوابه علی ما فی حکمه الاشراق ان اشتراکها فی الجسمیه بمعنی
اشتراکها فی نفس المقدار بالمشترک بین المقدار الصغیر والکبیر واختلافها فی المقادیر
جزئیاتها فی خصوصیات الکبر والصغر وکان التفاوت بین المقدار الکبیر
والصغیر لیس زائدا علی المقدار بل بعض المقدار بمعنی ان لفظ المقدار بالجسم
والتفاوت بالصغر والکبر بالتفاوت فی المقدار بترکب الاختلاف بنفس الجسمیه

لا یغیر

لا یغیر وجه هذا الاحتمال فی الاختلاف بالکمال والنقصان والشده والضعف بل
نفس جهله الشیخ هاهنا جوابا عن الشیخ الابهری والقدماء الرادین فانهم یجوزون کون
جوهر اقوی جوهریه من جوهر آخر کجواهر العالم الاعلی العقلیه وجواهر عالمنا الادنی
الجسمی وکذا یحکمون بان جسما اکثر وتقع علی التحدید اقوی کالانسان
الشدید والقوی فی باب الجسمیه حیوان کبیر کذلک ویعدونه مثلا لا یقولون
فرس اشد والصغر والکیف والزیاده والنقصان فرکبوا کل واحد منهما تفاوتا
بالکمال والنقص فی نفس الجسمیه سواء کان فی الکیف او الکم او غیر ذلک کالجوهریه
والجسمیه یحمل ما ذکرناه لا یقال بحسب اطلاق ادوات التفضیل والمبالغه
فی نقل الصور علی عرف اهل اللسان الذی سمی بالحکمه الاقصار فی تصحیح المعانی
علی ما یراعی الوقوف واصحاب الحقایق حیث لا یلتفتون الی مثل هذا فنقول لا یخفی ان مثل هذا الشیخ الاکبر
فی مقام الاشراق حیث حکم بمساواه الجسم والجوهر فی المقدار وفی التساوی حیث اختار
انه مرکب من جوهر مساو له فی المقدار بسیط وجوهر مرکب نوع طبیعی من جوهر وعرض
فالظنه یجب ان یکون الشیخ قد رجع عن هذا الی ما ذهب الیه المشاء من ان الکم المتصل
بل التوقی یرجع الی تفاوت اصطلاحیه فیهما وتحقیق ذلک بان فی السموات مثلا الکمالات
موادیه ثابته جوهریه لا یزید ولا ینقص بورود الاشکال علیه وتغیر جوهریه ذاتیه
المقدار بمعنی انه وهو عرض فی المقدار انما یتغیر جوهریه وهو عنها هو الجسم والجوهر
منها هو الیه بما هو مصطلح المتکلمین وذلک لان الاعتداد بالجوهر هو بالجسم بما
هو مصطلح حکمه الاشراق وهو الذی یسمی بالهیاه والانواع المصطلحه سواء فلا
مشاحه فی ان حکمه مساله الجسم وجوهریه المقدار فراجع الکتاب وحکمه ترکب الجسم وجوهریه

المقدار

غير قابل للمحل مطلقا ولم يكن والاول ح والا لاستحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار
الى المحل فما لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك فقد افتقر اليه قد يورد
النقض على الدليل بكرات فانها مع تعددها في المحل الواحد يلزم اجتماع المماثلات وبحلها واحدا وكذا صورة واحدة
حالة في محال كثيرة بحسب واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع
الهيولات الى غير ذلك من هذه المحالات وهو ضعيف لانا نختار من الدليل الشق الاول
مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو
الطبيعة المخصوصة فنحو عرضي الافتقار الى المحل المخصوص بالطبيعة المطلقة لا بل لخصوصية الطبيعة
لما لا حس من ان طبيعة ما من حيث هي هي ان تحتاج في تحققها الى المحل المخصوص لانها من حيث
افتقارها الى المحل المطلق ولا يتم افتقارها الى المحل المخصوص ليس عروضها خصوصية
لها ولا بحسب شيء من ذلك والطبيعة المطلقة بالعكس لان المحل المطلق بان يكون غير مفتقر في ذاته
الى محل يعرض لها الافتقار اليه عروض خصوصية لها وكذلك نقول الطبيعة الجسمية
اذا وجدت فالنظر اليها من حيث هي هي فانها لم تكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان
الحلول لا يتصور بدون الافتقار والذاتي وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جزء الجسم
وعلى هذا فنقول ان الافتقار المحال للجسم بكونه جسما هو الافتقار بحسب الامور التي ترجع الى الطبيعة الجسمية لا
يقتضي ان يكون شيء من الغذاء الذي جزء مرفوع الماء حال في جزء الحيوان اذا جوز كما لا يخفى وعدم سريان
الامور التي ترجع الى الطبيعة الجسمية فقط كالحجم والشكل ونحوهما الى الامور التي ترجع الى الطبيعة
فيلزم ارتفاع النقيضين فان الحال في الشيء النقيض بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت
تلك الملاحظة امرا انتزاعيا وجود الشيء بنفسه لا يتعقل العقل تصوره فيه كما يجيء مذكورا في موضعه
بل لما تقول انه لو لم يكن الصورة الجسمية نزاعها او لازم نزاعها حتى قالت المادة

نزاعها

بل يكون حالها في قبول افراد جسمية الى غاية بعينها وعلة ذاتها تنتهي حتى ان كل جسم
بصورة واحدة مادة للصورة الفلكية قال الصورة الفلكية تقتضي بحسب ذاتها الوضع
بحسب كل قرب وبعد عن المركز وقطع النظر عن اقترانها بكرة خاصة وذلك يقتضي ان يكون
الفلك غير قابل للخرق والالتئام لان ما بالذات لا يزول ولا يتغير وذلك يقتضي ان يكون
فاقتضت الحاجة الى المادة ولما كانت جسمية الطبيعة الجسمية غير قابلة لاقتران الفصول الذاتية
بل بالعرضي وجوده تحقق الواحق الى رجوعها الى جسمية في وجودها عن المادة لا لكونها
قابلة لها الى وجودها والنفي الوجود ويمنع انتهاء السلسلة الى المحل لجواز التسلسل
فاذا ثبت افتقار الجسمية المادة من حيث هي حسب طبيعتها فقد ثبت افتقارها من حيث
المادة لكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان جسمية الهيولى غير قابلة لاقتران الفصول
الا ما خرجت فبناء على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان جسما اذا خالف جسما آخر في امر
امر ما غايرا والا فهما متحدان من وجه ما ان لم يكن حسبه فلين الاختلاف
في جسمية كالاختلاف في مقدارين فان احدهما محيط والاخر مسطح فان المقدار لا وجود
له ولا قوام له الا بان يكون محيطا او مسطحا وليس اقتران صورة الانسانية او صورة الخشب
بجسم كاقتران فصل المحيط او فصل المسطح بالمقدار بل الجسمية متصورة بانها وجدت
ما كيف ما تتراءى ان يوجد بها فيها جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده
وهو مقدار محيط بلا زيادة بل المقدار لزاته يحتاج الى الفصل اجزاء متصلا
وتلك الفصول ذاتيات للاجسام سواء المقدار المطلق فيصور الجسمية بمقدار مخالف
مقدارا ما او مركبا من ذاتيات كاختلاف صورة جسم فانها طبيعة واحدة لا اختلاف فيها
ولا مخالفة وصورة جسمية وجود صورة جسمية اخرى بفصل ذاتي فرق بين جسمية وجسمية

فلا تاثره

يصيره

من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون في قوتها قبول الفصل والوصل مع ان المانع
منف ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها
ولكن يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب او التدبير متمايز الجزئين متباينهما
فيمكن على غير الجزئين اللذين على جنبي الكوكب من التباين ما صح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز
الانفكاك الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا باصل الفطرة يعارض بمثله
في شخص نوع واحد من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام فصل
في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصود في الفصل السابق لا يكون
الا اثبات الهيولى واما المقصود في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى
ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى
غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات
وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقال هو ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع
تجردها عن الهيولى ولا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره
ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمنه فائدة جليلة هي مسئلة تناهي
الابعاد ويستفاد ايضا منه ان التناهي والتشكل وامثالهما انما تعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة
لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى
الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان
على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية
لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى
وبين تركب الجسم من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحد منهما لا ينفك

عن الا

عن الاخرى لذاتها وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة موقوفا على اثبات
تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادراج هذه المسئلة التي هي من مقاصد
العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين
اثبات الهيولى وكيفية التلازم اللذين هما من الغير الاعلى لاجل ما ذكرنا واعلم ان
هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان الترسي المبني
على سند متشابه متساوية الاضلاع والزوايا كل زاوية منها ثلثا قائمة المحوج الفاضل
الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه
لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة نقيض التالي يستلزم بطلان المقدم
وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خرجا من مبدأ ذاهبين
الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج
بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج
كان البعد بين الساقين غير متناه فيحصر الغير المتناهي من البعد بين حاصرين وهما الساقان
هذا مح واعترض عليه الشيخ في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان
تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم كون التزايد في البعد الى غير النهاية
وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بعد متناه
والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تزايد لا الى نهاية
مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم
قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل
بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسمى بالبعد الاصلي وخطوطا اخر عرضية غير متناهية زائدة

التلازم بين مختلفين يوجب استنادهما الى الآخر ولا يجوز ان يكون طبعهما بالبسيط
فيران مختلفان طبيعيان لان ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضي شيأ مختلفا
وايضا لانه لو كان لهما ان طبيعيان فاما ان يحصل منهما معا او في احدهما او لا يحصل فيهما
منهما والكل مستحيل اما الاول فلان والثاني فاما ان يستوليا فاذا حصل في احدهما وهي
مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني فلا يلزم ان لا يكون المزاج الاول الذي حصل
فيه طبيعيا لان طلب الثاني لم يحصل فيه بعد عن الذي حصل فيه والهرب عنه طبعا
لا يكون مزاجا طبيعيا وقد فرضنا طبيعيا هف وان لم يكن طالب الثاني يلزم ان لا يكون
الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف واما
الثالث فلانه ح ان لم يكن على سمتهما او كان عليه ولكن يتوسطهما يلزم ميلهما طبعا الى
جهتين مختلفين وهو محال وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتها طبعا فاذا وصل الى
اقربها عاد الى القسم الثاني وقد يقال ان يقول انا نوجه هنا الدعوى بمركز الفلك
بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز يلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا
المزاج طبيعيا للمايانة لانه لو لم يكن مكانا بالطبع لكانت منقسمة للحركة الى جهة من الجهات
ولا يخفى ان هذا لا يجاب عنه الشيخ فانه يجوز ان لا يكون مكانا بالقسر لانها
كانت تتمزق اذا بسطت على الوسيطة الى الجوانب بالسوية ولا يلزم من تحريف في داخلها التحريف
اما تحقق الخلاء او دخول جسم في داخلها والاول ممتنع والثاني لا يكون الا بتمزق الهواء
المحيط بها او غيره وذلك التمزق فلتة الا بالخرق في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان
هذا الانبساط في كل جهة نهاية التخلخل ذكره ثم قال وهذا عجيب جدا فان الطبع بمفرده
صار غير ممكن العارض عرض فاوى ذلك الى حكم غريب وشيء لا يدري استحالة هذا العارض

العارض ولا سيما انتهى واعلم انه كما لا يكون جزء البسيط مكان الابعد حصول الخلية
والقسية لذلك البسيط بل موضع الجزء في المتمكن مع موضع الجزئية في المكان فكان
الجزء هو جزء مكان الكل وكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب والتركيب
اذ يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حال الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب
ثم ومن اقتضاء الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب وههنا تم ان التركيب حيث
لا يقتضي زيادة في التجسم فلا احتياج فيه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فالمكنة
المركبات هي المكنة البسائط بعينها وكان مكان الجسم البسيط واحد لا يتركب لكون المركب
مكانه ليس الا واحدا لان مكانه ما يحيط بالغالب منه فجزاؤه ان كان فيه غالب مثلا
او مطلقا او يجب جهة المكان او انتفى وجوده فيه فان استوت الميول فيه
وتجاذبت بها لتخيص ما اورده افضل المحققين شارح الاشارات واعترض عليه
المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان
هو البعد المنظور او الخلاء وان كان سطح الباطن المحوي فمكان الجزء جزء مكان
الكل لان صحيح القعور فان مكانه المتدوير الذي هو جزء الفلك ليس جزءا
من مكان الفلك اصلا اقول هذه المواخذة كالمواخذات اللفظية فان غرضه
قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا مغايرا عن مكان الكل اذ هو بعينه ورفع الحاجة
عن جزاء البسائط وعن مركباتها الى المكنة البسائط ومنها ان القول بان المركب
لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حال الابداع لزم وجود الخلاء
منظور فيه لان المركب وان كان انوادوه محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان
الا ويوجد فيه ذلك المكان مركبا قول مطلق المركب وان كان قديما لكن المحقق انما يكون بعد

سد المكنة

تحقق البسايط مجردة بالطبع فلو كان لها مكان سوا كان مكان البسايط الرابع الملاقي لفلك المرتبة
وتحقق الخلا مطلقا مستحيلا عندهم في اي مرتبة كان كما يلوح من تضاعيف عبارة المكان
للحوي فانبات العقول ومنها النفوس يجوز ان يتمكن في ذلك المكان البسيط فسر او لوكان
الخبر مزورة والخلا اقول لما كان تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع اعادا لحدود
المذكورة هناك وهنا قوله واما مكان المركب فانه يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب
المكان فوضع اينه جايز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصولها في كان المناسب
فرنما يقتضيه الصورة النوعية مثلا عليها كان مثل الذهب كميس لنقل الاجزاء الارضية بل
مستفاد من صورة النوعية اتقول ما ذكره مع كونه مجردا متصال بعيد عن التحصيل كما لا يخفى
به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم احتياج المركب الى غير امكنة
البسايط ولا يخفى ان فعل الذهب وان لم يكن لنقل اجزاء الارضية لكن فعل الصورة
ينبغي ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء الارضية لما ذكره الاجزاء النيلة المنزحة انما هي
شبه اعمالا مدخل في افادة الصورة ذلك النقل البتة فصل في الشكل قد علمت سابقا
فلا حاجة الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي تقوم الاجسام كلها ذكره ههنا
فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه مشكل وكل مشكل فله شكل
طبيعي اما ان كل جسم متناه فظاهر واما ان كل متناه فهو مشكل فظاهر انه فلا حاجة
الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون مشكلا وانما قلنا كل مشكل فله شكل
طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القوا سر جميعا الامور الخارجة حايته به قوام لكان على
شكل معين لكونه على تناه مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون للطبيعة سواء كان
بلا واسطة او بواسطة مستندا اليها او للقاسر لا سبيل الى الثاني لانا نفرض عدم القواسر

كل جسم فله شكل طبيعي ح م

خطی
۸۶

القواسر فاذن هو على طبعه وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يكون على وضع معين عندهم
ازلا يقتضي وضعا معينا فلم لا يجوز ان لا يكون متعينا الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم
خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام
المقتضا انما يحصل بسبب الامور الخارجة مع قطع النظر عن التاثير حتى لا يتحقق اصلا لا مطلقا ولا معينا
فلذلك حكم بان الفلك لا يتعين وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع
النظر عما عداه، واعلم ان الاظهر ان يقول ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة انوعة
في الاداة الواحدة لا يفعل الا فعلا اقتضايا واتفاق البسايط على الشكل المستدير لا يدل
على اتفاقها في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل
ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك علتها ولا يجوز مع ذلك استناد المشتركة الى الطبيعة
لانها من حيث هي بينة متاخرة عن التاثير المختلفة باختلاف الطبايع فلا بد من
استناده الى الطبايع اقول وههنا شيء آخر وهو ان البسايط وان اشتركت في اصل
الاستدارة فلكن لكل منها استدارة خاصة بحسب الاستدارة حتى لا فرق فيما
كما بين قرصي ضوء فلا بد اما من علل مختلفة بالنوع وما هي الا طبايع تلك الاجسام التي
هي فيض صورتها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكرية وتقتضي الكينية المحافظة
الى شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضايين بل الثاني مؤكد للاول ولكن عدم
كونها على استدارة لاجل انها صارت مقهورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار
والسيول وللازالات هي عنها ولم يزل اليبوسة صارت لليبوسة حافظة للشكل
القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعروض ذلك بدنه الذي قلت
رطوبته بسبب الغاز وحرارة توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي اذ تذكرنا

كوكبا وتدويرا وخارج في الشكل لا بل النقرة وكذا اختلاف المتمم فيه لا جل اختلاف قوة
وغلظا ليس لسبب القاسر لعدم قوة الفلكيات على رائهم ولا لسبب صورة واحدة والا لزم
ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل لسبب الصور المتعددة والنقل كالمختلف
باختلاف القابل كذلك تختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك
الكلي وان اقتضت كرية شكلا لكن اتصلت به صورة اخرى اقتضت منه كرة لا اخرى
هي كوكبا وتدويرا وخارج فحصل الشكل اختلاف بالعرض وبعد والصور ليست متصورا
على اختلاف المواد او اختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف
العوامل نكما جاز ان تنفصل بعض الكرات صورة كالية يجب فيها تبعا لتلك الغاية
لامور ترجع الى القوابل او استعداداتها كذلك جاز ان تنفصل بعض البسائط صورة كالية
يجب فيها تبعا لغايتها الاولى لا سابقا يرجع الى العقول الفعالة او لقدوراتها النظام على الوجه
الافرق للعالم قال صاحب المحاكمات ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى
لما كانت صورة الفلك الكلي فلابد ان يسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها
صورة للخارج مختصة به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة
ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية
سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول المحقق
في الجواب ان بقي ان صورة الفلك كذا صورة ما ان تكن فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى
يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث
هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها انفهما المجردة فان الصور مضافة
موجودة بوجود الاجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية

الحيوانية وصور لا يقوم بوجود الاجسام بل قوامها بتدبيرها ولما كانت الحل فلك بل الكل كرة
اخيرة صورة مجردة هي ذاتها وبها تحصل هيئة فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك
كما قال المحقق الطوسي حتى لمذهب الذي يذهب اذا الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا
فصلين ماهيين فاذا تبين وقد مر هذا العلامة بان القوة المنطبعة منها كالخيال فيما فكيف
يكون صورة جوهرية لما ذا ما اوفاه فر الجواب من تجويز ان يكون جسم واحد ذا صورتين
نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات فانه كما لا يخفى اذ يلزم ان يكون الشيء الواحد
بحيثيتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا وناريا وترابا وصور العناصر في
المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها
لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان المركب العنصري
كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحيزة بالهوية والوجود
واجزاء بتبعيتها بالهوية والوجود والصورة الياقوتية او الكبدية والعظمية انما هي سارية في جميع
تلك الاجزاء التتابعية الحاوية للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتناهية البسيطة
فان الجزء البسيط من النار او الهواء كيف يتأتى له استعداد قبول الصورة المركبية وقال
ايضا ولا اجزاء له لو كان فر الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون
بسيطا اقول وبجوازه طرد ذلك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى الجواب بمنع
من امتناع تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة وجزء اخر منه ان كان له
جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا لان احدى الصورتين سارية في الجميع
والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاولى ان الصورة الاخيرة تعلق بمجموع الفلك وتوجد
سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد

قوة اخرى

خطی
۸۶

افراد المبدع وقد مر ما يوجب الحضار المبدع في شخصه اقول وجوابه ان كل واحد
من المتمين ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء الجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له
صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة متشابهة الجزء كيف ولو كان له طبيعة مستقلة
لكانت له حركة مختصة تخرج نفسها الا وضاع من القوة الى الفعل لتشبه بمبدء المفارق
كما هو المقرر عندهم واما الخارج فهو من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا
ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدء حركة من هذه الحقيقة المذكورة وليس من حيث كونه كرة
مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة نوعية يكون مبدء لها وهو من هذه الحقيقة جايز
الحقيقة للفلك الفاعل فعلى هذا لا يلزم في شئ من الصور من تقدم افراد المبدع واعلم ان
فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها وادضاعها المختلفة الخ بلا حظ في كل
منها منفعة خاصة بحيث لا يكون قوة طبيعية مدبرة للشئ بالصورة قد راجع الى التجشم
اقتدار الصنع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل في محله
فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الوصف الحكم والترتيب الانيق الذي يجزت
العقول عن الوصول الى غايات منافعه يستحيل صدوره عن شئ عديم العلم والادراك
وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس
لا يحدث الا بعد البدن وثانيا فلان الان عند كمال علومنا لا يعلم كيفية الاعضاء
اشكالها ومقاديرها وادضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان من انا كنا عالمين في
ابتداء كوننا بهذه الامور وانا لا نطلع الان عند استكمال قدرنا لا يمكن من تغيير صفة
من صفات ابداننا في ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية
فثبت ان مشكل الابدان وخالقها مدبر حكيم عالم طيم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم

عالم الاجرام كما هو راى اساطين الحكمة والنظر كما خالفهم ومن قبله من اصحاب المعارج
والارتقاء الى الملكوت الاعلى والله اعلم بالصواب **فصل في الحركة بسوالكون**
لما كانت الحركة من الاحوال التي توجد في الجسم الطبيعي بما هو هو والسكون متقابل لها
تقابل العدم والملكة اراد البحث عنها في هذا الفصل فنقول لا لتوقف البحث عن
احوالها على تصور ماهيتها وقدم الحركة الرسمي الملكة على الكون الذي هو العدم والتوقف
لتوقف توقيفه على توقيفه او الاعدام انما يعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من
القوة الى الفعل على سبيل التدريج او بعبارة اولى وادق فهو اعلم ان توقيف الحركة بهذا الوجه
مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل
وجه كالمبدء الاول تعالى وتقدس او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من
بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه اذ كونه موجودا ادنى كونه بالقوة
ليكون الوجود اذ القوة حاصلا وغير حاصل له بداهة ومن شان كل ذي قوة ان يخرج
منها الى الفعل المقابل لها اذا لم تمنع الخارج اليه فلقوة عليه وذلك الخارج قد يكون
دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالغير الاعم يعرض لجميع المتوسطات لكن الاصطلاح وقع على
استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيزيد عليك
وتحقيق المقام الاول فهذا التوقيف يكون مقتضى الظاهر اذ معرفة التدريج وبالجملة السير
متوقف على معرفة الزمان ولذا اللاد فعة المأخوذة في حدها الدفعة الاخرى في حدها الان
الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب غير صاحب المطارحات
بان الدفعة واللادفعة والتدريج امور تصورات اولية لاحاجة الى الوقوف عليها ومن الجايز ان
يجد الحركة بهذه الامور ثم يحصل الحركة معرفة للزمان والزمان الذين هما سببا بهذه الامور

الاولية التصورية المشهورة الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك
لانا قبل هذا لا يكون تعقل التدرج بدون تعقل الزمان سواء علم ان تصور التدرج
بديهي اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان توقف ثبوت التدرج
على ثبوت الزمان بل لانه لابد ان يعتبر في ذلك الامور الانطباق على امر ممتد غير قار
الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في انات متعاقبة بتوسط
بين كل اثنين منها زمان وليست بحركة والمعتمد على هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم
بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد افاد ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما
في تحديده مهية الاخر فلا دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على
وجه الانتقال وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على ذلك
الحقيقة الانتقالية فالاولى ان يقال ان الاخذ في تعريف الزمان انما هو الحركة باعتبارها
بحسب المسافة والاخذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان الذي
قصد تحديده انما هو حقيقة الحركة بحسب ايقاعها التدريجي من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم
ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشوق بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد تفرض
في الوسط لا يكون ذلك الشوق قبل وصوله ولا بعده فيه كلا طرفي حدي الطريق فهذا
هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط اذ كون
المتحرك متوسطا ليس الا في حدود دون حد بل لازم على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط
وان كان بحسب غاية واحدة اشخاصيا مستمرا لكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة التي تتقاسمها
بالفرض ما يقبل الانقسام بغير نهاية بالفرض اذ حدود بالقوة من جهة انقسام مواضع
حدود المسافة فهو مستمر بحسب الذات غير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود وكان كل

حد في المسافة منقسما ولو بقوة في الخط بحيث طرفيه لا يكونان بالفعل ولكن بالقوة فكذلك
كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود بين طرفي القوة
ومحرفه العقل فلذلك يسمى بانيا كالاول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيا يسمى
منه الاول بسبب استمراره ذاته واختلاف نسبته الى حدود المسافة وهو امر متصل منطبق
على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى بالحركة التوسطية والاول بالحركة
التوسطية والتوسطية كانيا فاعلة للتوسطية مثال ذلك النقط المنتقلة كراس مخروط حامل
بسطح كرسي بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا مافة يعرض للنقط بحاملة حصول استمرارها
على ذلك السطح حتى ليس يمتنع بينها ما لا واجزاء بل تمايزه عنه
فتح الحركة حتى كالخط المرسوم وهو الحركة المتقدة التوسطية وتسمى كالنقطة الفاعلة للخط الشيء
كالنقط الموجودة في الخط المرسوم فعلا بل تاخرت عنه وهو الاكوان الموجودة حين انقراض حدود
المسافة وفي الزمان الذي هو شيء كالمرسوم بين الان السيال وشيء كالمرسوم بين الزمان المتصل
واشباهها كالحدود النهايات بين كل منها الان بالمعنى الاخر وكل من الامور الثلثة في كل واحد
من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره في الاخرين وليس الباقي مع التحرك الا الواحد المستمر
من كل منها ضرورة انه لا يكون مع السيلان خط المسافة اذ قد ظهر ولا الحركة لجواز القطع
فقد انفصلت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون موجها من القطع التوسط ومن
المسافة النقط او ما في حكمها ومن الزمان المذكور الان واعلم ان المتحرك من حيث انه
متحرك حالا بعينها حال الحركة في التحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط
بين مبدا المسافة ومنتهاها مع استمرار عدم النفصة من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا
الاعتبار كان شيء ممتد منطبق على المسافة ونقطة من حيث انه وصل الى حد ما لنقطة

وهو الحركة التوسطية

المتنزل

من حيث اذ قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان
يتحرك فالتقابل بينهما تضايف الملكة والعدم فالموجود الذي هو بالفعل في جميع الوجوه
لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له بها قوة وفعل لا يخلو عنهما جميعا كالجسم
واما ان يقول ربما يتعين في زمان الحركة فنقول ايها الجسم اما ان يكون فيه متحركا فقط في
الحركة في الان ويلزم بالبداهة جزء غير متجزء من المسافة التي هو هو او ساكنا فلا يكون
الحركة متصلة قد وضع انها متصلة بالبداهة من المسافة من الاجزاء الغير المنقسمة
فيلزم خلو الوضع صنع القابل عنها جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في الان للانتقال
اذ لم يكن الجسم ذلك الان متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحققان
الزمان لا الان لان الجسم اذا لم يكن الجسم منتقلا بالحركة في الان كان منتقلا فيه لسلب الحركة
عما من شانه الحركة والبديهي يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين
لانا نقول في الجواب من الاول ان نقيض الحركة في الان هو عدم الحركة في الان على ان يكون
في الان حدا وطرفا للمتقدم والحركة لا للمتقي اي عدمها وعن الثاني بانه لا لزوم من عدم
تحركه وسكونه في الان خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الان اخص من الاسكون وعدمها
فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء مساوي الاسكون لصحة ان الحركة لا في الان والحاصل ان الان
ان اخذ ظرفا للاتصاف تحققا ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان
جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون يقول انه لا يتبع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو
الموضع فيه من الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا ما بقيه فلا بد له
من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون اعراضا بتا حتى يعرض لها الحركة فهذا الاثبات
الا ان يكون الحركة بالقوة فقط او بالفعل فقط او بالجهتين فالاول يرجع او الموضوع لا بد من

فالكون على هذا امر ثبوتي عما من شانه

من محل متقوم بالفعل وكذا ان لا يكون ما بالفعل مطلقا فحصل ان جميع ما يجب ان يكون
ان يشترط اصلا وما ليس فيه متحرك بالقوة ان يتحرك اذ كل متحرك مطلقا يلزم الحركة بشيء من الكميل
لا بعد وابدا فان الحركة امر مغاير على الشرط ويجب ان يكون ما يعرض لشيء متقدم ومشتملا على قوة
والاستعداد على ما يجيء فلا يكون بالفعل مطلقا صفة مطلقة فحصل ان المفارق عن المادة لا يعرض له
الحركة يجب ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة وعما بالفعل وهو الجسم لما بالفعل
الفاعل للحركة يجب ان يكون اما امر الطبع ما هو جسم كما اشير اليه بقولنا وكل متحرك فلا محرك
غير حسية بما يتحرك بالسباب من خارج مثل المدفع والمجذوب فالامر في ان حركة
من جهة امر خارج عنه ظاهر واما الذي لا يعرف له محرك من خارج فمتحركة من غير محرك
الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة لكن اختار منها ثلثة الاول هو الذي اشار اليه بقوله اذ
لو تحرك الجسم ما هو جسم لا بد له من محرك جسما كان كل جسم متحرك لا نسلم ان الاجسام في الجملة
والى كاذب لكون بعض الاجسام كالارض مثلا في المقدم شيء واعلم انك لما علمت
ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنس لانواع الجسمانية فذلك ان تقول بهذا البرهان موصوف
بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي مقارنة بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك
فحكون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو حق لكن نقول فرق ما بين الجسم والمركبات الخارجية
وبينه في البساطة فان الجسم الذي هو الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسيته ويوقف بحيث
يصير نوعا حقيقيا لا بفصل بل بنفس ملحوظ ذلك لان جنسية الجسم مثلا
ليست باعتبار انه يجد وجوده فصل يغيره آخر كالانسانية والفرسية وغيرهما في
هو هذا الغير غير مختلف في الاجسام بل داخل بل بامور تضاف اليه من خارج وهو
هذا الغير لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما انها مركبة منه ومن غيره انها بل يكون هذا

اذ يثبت للذات من حيث هو ذات لا يكون بعلة

تكرار

فيكون نوعا محصلا لان صيغة قد تحققت في الخارج والا لامكن ان ينتقل الطبيعي
الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية بل اما ان يكون جسما بصرفا وجوهرا ذو طول وعرض
وعمق فلا غير او ان لا يكون غير هذا او يكون واذا فقد هكذا فكونه ذا حس او فقده لا يلزم ان
يكون امرا خارجا عنه فالحجر اذ يعدق على الحساس والمتغذي وغير هما من الحقايق المختلفة
الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يعدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما
اللونية مثلا فلا يكون الا يؤثر لها ذات الا ان تنزع بالعقول ولا يوجد في الخارج لونية
وشيء آخر غير لونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير جسمية
يكون الانسان حاصلا منهما فقد بين ان الجسم يحتاج علة في الوجود ويحصل بهذا الطبع
شيء ودون ذلك الطبع لا حصول له الا في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك
جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن ان يوهم امر غير ذاته يوجب بطلان حركته وان كان
ذلك هو السكون في غيره او حصول ماهو المطلوب كان هو بالحركة اي مطلوب كان وبطلان
التالي مفروغ عنه يوجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا المتحرك جسم ما يوجد
جسمية فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها
والاول يوجب التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني
يوجب الترجيح بلا مرجح وهو باطل فان كان له مطلوب وجب سكونه والا لكان
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والتالي بطلان حق لا يكون متحركا لذاته لامتناع زوال
ما بالذات وقد عرض كونه كذلك هف هالقدم مثلا واقول فيه بحث لما اولا فلعدم
اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لانه يجري فيما لو كان لتحرك الجسم لشيء غير الجسمية
بل بطبعه وهو على حالته الطبيعية بل الاولى ايراده لشيء كون شيء من الحركات ملايا

ملايا ذات الطبيعة ما هو هو والثاني فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يحصل
حصولا بالكلية كالفلك مثلا فلا يلزم تخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول
انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لو لم يكن له مطلوب آخر واما اذا كان فلا يجوز ان
يسع له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك شيئا فشيئا
والبرهان الثاني فهو ان الحركة اذا حدثت وكل حادث فله علة حادثة فعلة الحركة
هو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول يبطل لان المحرك من جهة ما هو محرك مفيد
لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد
من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا بمجاري النفس والدم اذا المحرك النفس
من حيث انها من الطبيعة وملكة المعالجة والمتحرك الدم من حيث انها من الاعضاء المرئية
واستفاد وصول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متحرك او ضح
ان يقال والثاني يختلف فيه واعلم ان الحركة يتعلق بها سبعة وهي المتحرك والمحرك
وما فيه الحركة وما منه الحركة والى الحركة والزمان وقد مرت العادة بتحقيقها باجمال ليرتضي
من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعلا لمية والاسبب تقدم التقسيم باعتبار
الفاعل لكن الاصح تقدم التقسيم باعتبار متعلقه حيث وقع فيها الحركة وسمي كون الحركة في
المسافة قال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار متعلقه حيث وقع فيها الحركة وسمي كون الحركة
واقعة في متعلقها ان يكون الموضع في كل ان فرض من آنات زمانها تلك الحركة فرد
من تلك المقولة بخلاف النوع الذي يكون لو في ان آخر منها مخالفة نوعية او صنفية
وقد تحقق انها عبارة عن غير حال تلك المقولة المعينة وهذا ايضا لان مبنى التقسيم
ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون الموضع المتصف بالحركة في السواد نفس السواد كيف وذات

الاول فتقضيها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا ثانيا لانه ان يقول
ذات الاول باقية وينضم اليه شئ اخر فان الذى ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا
آخر فالمشتة السواد بالسوادية بل صفة فيه صفة اخرى وان كان الذى ينضم اليه
سوادا آخر فمحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة او المحل او الزمان
وهو محال واتحاد الاثنين فالسواد غير متصوره لانها ان بقيتا اثنين فلا اتحاد
وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما فقد علم ان شيئا من السواد ليست بتبار سواد وانعدام
آخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد اخر اشد منه وهو ما نحن فيه وهو ان
لو كان مقر وقوع الحركة نقطة فهذا الذى ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة فرضا لان
الانتقال من فرد من نقطة الى فرد آخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل
وليس كذلك والا لزم تناهى الآيات والحضار ما لا يتناهى من الموجودات المرتبة
بين حاضرين وحوالى ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة
بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اى آن فرض لو اتفقت الحركة فيه تلبس المتحرك
بفرد مخصوص من تلك الافراد وفيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون المتحرك الآنى فى
زمان الحركة محكان بالفعل ولا المتحرك الكمى بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب
عنه العلامة الدوانى بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك
الافراد وذلك التوسط حاله بين مراتب القوة ومحرضة الفعل والقدر الضرورى
هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاحوال والتوسط فيها ولما انه لا يخلو من افراد ما بالفعل
فليس حرضا ولا بد بينها عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه
فان المتحرك الآنى مما احاط به جسم فى كل آن فرض فهو الضرورة انه بالفعل

بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محرح وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم
ان لا يكون لها موضع اصلا فى وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التى يقع
فيها الحركة ليست متقررة فى الافراد الآنية بل بالافراد آنية بمعنى السكون وافراد
زمانية بمعنى الوجود منطبقة على الحركة بغير القطع بل بمعنى على مذهب بعضهم يحكم
للمتحرك بما دامت الحركة باقية على الاتصال بها فرد واحد زمانى متصل غير قار بهو مقدار
بالعرض منقض بحسب الحدود التى فرضت للحركة فى آنات زمان الحركة يكون نسبة
تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى السطح فهذه الافراد الزمانية حاصل
للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التى هى حدود تلك
الافراد والعاصفة فهى حصل ما يجوز الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن القوة المتحرك فيها ولا
الآنات والآنيات ولا الخضار غير المتناهين بين الحاضرين اذ لا يوجد فرد واحد الى فيها
فى حال الحركة فضلا عن تتابع الآنيات اذ كونها غير متناهية وما قرناه وبناه قد
تحقق عند البعض بوجود الحركة القطعية التى هى ذات بهوية متكمة اتصالية منقسمة
انقسام المقادير الى ما لا نهاية من الاجزاء المتشابهة فى الحد والاسم سواء كانت بالقوة
الى وقعت فيها الحركة او غير بالفعل وهو آخر مذكور فى الملل والنحل الحركة بمعنى
ما دام متحركا باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين
المبدا والمنتهى ليست منطبقة على شئ من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين
المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة فى المسافة
لا المقادير التى هى واقعة بين تلك الحدود فلم يحصل فى الخارج الا الحركة التوسطية
يلزم ان لا يخال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محة تنتقل الى من حد الى

خطى
٨٦

آخر بلا مواخاة قدر متناهي المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية
غير منقسمة بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود متحركة وجميع المقادير
متحركة وهذا اشتد الخلف الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة ولي فيه نظر لا يخفى
والمنع والمعارضة اما اولا فلانتفاضه فيما اذا فرض لقطة كراس محوط طارة على
خط من سطح ظلا محاذيا تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق ولا قطع
بالقياس الى الخط لافتراضه وعدم انقضائها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى
المسافة واما ثانيا فلانه وان سلم انه لا مواخاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة فلقائل
ان فرض من آنات زمان الحركة لكن لانه لا مواخاة لمسافة ذلك الزمان فانا نقول
الغير المنقسم مع المتقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان وبيانه كما
ان الانطباق الآني لا يكون بين الخط المستقيم والمستدير ولكن الانطباق الزماني
بينهما ما يكون بل بتحقق ثلاثة آنات فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة القطعية كانت
كنسبة النظرة الى زاوية الشكل الجوال التي الموصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن
لها الا مواخاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يتعلق به غرضه متصلا واعلم ان
الاشياء غير منقسمة متصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا
انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية
مواخاة جميع اجزاء المسافة وعدديا فواخاة الهيئة دليلا على وجود المرسوم
من الحركة بل عينا وجود الاسم منها لا غير واعلم انه يجب علينا ان نذكر ههنا من النسبة الاشارة
على نفي الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوه الخلل المتطرق عليها غير ما لنا من كيفية امحاء
الشكوك الواردة على اتصال الجسم بنى عليها فنقول فنا ما يدفع تلك الشكوك كما وعدنا

وعدنا في اوايل الكتاب فنقول ان التحرك لما وصل الى المتحرك اليه بعد الحركة بتمامها واذا
وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب انا نمنع وجودها ان الوصول
الى المتحرك وكذا كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان
رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته
آن وصول الجسم الى المتحرك فان قبل الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العيني قبل
الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليه ولا بعده كما لا يخفى فلا يتصف بالوجود
العيني قلنا انا اردنا لذلك قبل الوصول الى الغاية انا قبل الوصول اليها فالمراد
المذكور شيء ما اردت به ان من ان يكون آنا او زمانا اخيرا ان نفسها موجودة في نفس زمان
ما قبل آن الوصول الى الغاية وطرفا موجودة في ذلك الآن وكل جزء منها غير من ذلك
الزمان وفيه تأمل سلمنا لك ومنها انه لو كانت الحركة القطعية موجودة لزم
من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم واجاب بان
اريد بالمعدوم المعدوم فر الحال او المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في
الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلانا نمنع ان الحركة المستقبلة
معدومة فر الزمان الماضي بالمعدوم فر الحال الكائنين في الزمان المستقبل بحيث يحصل
منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق في جميع الزمانين ولا استحالة فيه بل بيني الدليل
ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان وجوده متقارن لوصف
المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما دفعة واحدة لامتناع الانتفاء وان كان متقارنا
لوصف الحضور فنزال الوجود ونزال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن فلا يكون
موجودا في آن لا يكون موجودا في الآخر وعليه قياس متقارنة الوجود للاستقبال في

المستقبل فانه غير متصل الا اتصال الكائن في الآن وهو

ان الفاعل من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى الآن الذي لا يتصل الزمان
الماضي ولا الحاصل الباقي مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه
في الآن الوجود المطلق فالآن اما ان يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم بسلب
مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من
الحركة اما الكم كالنمو وهو لزيادة مقدار الجسم بسبب انضمام جسم آخر على وجه يكون
الزيادة مداخلة في الاصل مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون
في سمن الحيوان فقولنا ازدياد مقدار الجسم يشمل التخلخل فيخرج بقولنا بانضمام
جسم آخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل
للجسم بسبب انضمام جسم آخر بسيط الخارج وبقولنا مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار يخرج
السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية يخرج التمين فانه في العرض
والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية يخرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو
انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على التناسب كما في
التيخوخة وعليك بتمامه وبقيوده على ما يجيء والنمو وهنا بحث مشهور وتقريره ان النامي
اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط
او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو محال لان الصورة لا يتحمل تباعد ما عند تبدل
المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الثابت كل المادة
او الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل والعرا ما يتبع في ازدياده والاول
يكذبه ما يقتل به شيء وينفصل عنه آخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل
وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشبهه وان صار الكل متحدا واحدا ذا طبيعة

لطبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض آخر بجواز
التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والهيئة وان لم يقتل ولم يتحد معه فالوارد
ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الاثنان فهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة او الكل
المادة باقية ولا الصورة باقية فح لا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق
حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير
النهاية وبازاء مراتب الزيادة هي ازداد المتوالية التي هي اكم فرد هو الحركة فانا نلزم
ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو بح ويمكن ان
يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظ للصورة النوعية
الشخصية واجزاء متبدلة وهي بسبب الطوارئ كالات لتلك الصورة فالتحرك في النمو
والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية ولما قيل ان الزيادة الغذائية للاصل
اقلت بالاصل وشبهت طبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل
فجاز ان الاصل ربما تميز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو جاف من الصورة النوعية
مبدء للامتداد وتلك الزيادة وتحليلها في تلك الزيادات والنقصانات
كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما يؤول اليه كلام الشيخ الرئيس
في طبيعيات الشفاء وهو ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان
النوع هو النامي بغير الزيادة في مقدار حلقة بسبب مادة لا المادة ولا المقدار فان
المادة الباقية لم يزد مقدارا بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم حالا
او لا عن المادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدواني فرجع الباقي كل بان نهاية
نوع بنى الحركة الكيفية فالنوع حقيقة فيه تبدل الموضوع بزوال شخص منه وحدوث آخر من

نوعه مع تباين النوع اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص
او يكون مراده من النوع هو النوع على طريقة المشاءين المشهور الاين المتحرك هو
القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رايهم فكيف يكون شيء واحد
فاعلا وقابلا لامتناع تحول هوية متحركة من حيث هي متحركة من حيث انتهائها الى حد بعينه
المادة الاولى دلالة وفيه لاختلاف الجنسين نوعا بنوعي آخر وهو ان انتهاء الحركة
في النمو والذبول نهاية قولهم يتحدد بدن الانسان حيث اراد واثبات ان نفسه
غير موجودة وقد اكد صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل على نفي النمو والذبول
باقي النوامي هو تحلل بعض الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار يلحق بكل وقد انضم
اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هناك زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضم جسم ذي
مقدار الى جسم آخر مثله والذبول انما هو بتحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصالها فيه فظهر
تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جرم آخر
لمقدار فلاح الامر فيها عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالاتصاق وحركة
بعض الاجزاء الجسم الخارج بالانفصال مع بقاء الذات حركة اينية وبالوضع حركة كيفية وانجلاب
عنه الكاتبي فرجع اللفظ بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت هذا الزمان على ما كانت عليه قبل ذلك
دخول الاجزاء الزائدة في مضافة بها وتشبهها بها وخروج الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا
مكابرة وقد حكم السيد الشريف في حواشيه على شرح مختصر ابن الحاجب بان التفرقة الجيدة ان كان
اتصال الزائدة بعد الداخلة بالاصالة بحيث يصير المجموع متصلا واحدا متفقة فالامر كما قال
الجبائي والا فالامر كما قاله الرد وقال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا
واحدا وكذا الجزء الغذائي مغايرة كونهما متمايزين وتغاير سور المتحيزات كما قرر في موضعه

موضعه بكيف يصير مجموعها متصلا واحدا او غير متصل ثم على تقدير التنزل فلا بد ان يتعدم الانفصالان
ويحدث جسم آخر متصل كما هو في مقام علم الجسم بالنمو وكيف جسم آخر وهذا ايضا
مستلزم لانتفاء الحركة الكمية فالنمو لتبدل الوضع وان اريد كونها متصلة فنفسه
الداخلة اقامة فذلك لا يحتاج الحركة الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا والمقدار
الزائد قايم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة انتهت عبارته واقول ان مبنى الاتصال ههنا
بغير ضرورة الجسمين جسما واحدا الطبيعي منقسما الى اجزاء مقدارية متمايزة الهوية متحدة
الوجود قبل القسمة وان كان مركبا من اجزاء آخر متمايزة الهوية والوجود فالاتصال بهذا المعنى
يمكن ان يتحقق بين الغذاء والمتغذى بعد دخول الغذاء في المتغذى والجسم
النامي متصل واحد بهذا المعنى فان اجزاءه بهذه المثابة متحدة الهوية والوجود وان لم يكن متصلا
بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب اتحادهما وانما
يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الآخر وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو والذبول
حركة كمية موضوعها باق بهيئة فان زيد الطفل بهيئة زيد الشاب وان مقدار جثته
وكذا زيد الشاب هو بهيئة زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر
في مقدارهما وهو ليس من مقتضياتهما وكذا الحال في السمن والهزال فان موضوعهما
شخص واحد وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه بانه اراد ان يقول ان زيد الطفل هو بهيئة زيد
الشاب ان نفسهما الجزوة واحدة ثم لكي لا يجد مرادا ظهر ليت موضوعة للكم الكيف ان اريد
ان نهاد البدن في جثته ذلك البدن ثم كيف يتبدل كيفية مقدار الاول وان فهم الى اية اكثر اتزل
الى ان يقول ان النامي هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون
جوهرا وان لا يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد اشرنا اليه قبل هذا وسيجيء الجمع من حيث

خطی
۸۶

هو المجموع وكذا وحدة العدد فيه محفوظ تشخص النفس في وحدتها واذا صدق على المجموع الجسم
بالذات صدق عليه انه معلوم واذا كان محفوظ الوحدة الشخصية متزايدة الكمية
ومتناقصها فصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء الموضوع وتعاقب
افراد المقولة عليه لا بحيث لو تحقق الحركة في الكم بقدر مقدار غير قار بنا، على المهد الحق من
اتصاف الموضوع بغير زمانى تدريجى حافية الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون
الكم الغير القار متحققا في الزمان مع انه يلزم من كلامهم الانحصار لما نقول مرادهم من
الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء وجودا وبقاء معا لا بحسب الطروت فقد ان الكم الذى
تتحرك فيه الجسم وان كان تدريجى الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية في
الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمى الحادثان
من قطع الجسم الشرعية نظرا او لا فلان معنى زيادة الشئ في الكم او انفصاله فيه ليس هو ان
يكون هناك كمية واحدة بعينها وقد الفت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها فان هذا
ممتنع كيف وقد علمت ان الاتصال بالذات ما يوجد للزمان الوصل والمنفصل عليه
والعدم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشئ بحيث يلتئم في كل
آن من غير ان يوجد لا يكون هذا الوجود حاصلا في آن آخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يلزم
ان يكون في الجسم كمية حادثة متعددة بالذات مجتمعة والما يا فلان لا يدفع النقض على الخط القائل
من حركة الكرة على السطح المستوى فانه تدريجى الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب
بان المراد بالغير القار ما يكون كذلك بالذات بحيث لا يتصور فيه ذلك اصلا وغير الحركة والزمان
ليس من هذا القبيل او ما من شئ من تلك الامور الا ويوجد في فرد ثابت فعدم القرار عارض لها
بقيد الحركة اعلم ان العلامة الشيرازى جعل في شرح الكليات القار في السنة الهزال من

من اقسام الحركة الكمية اقوال واما الحركة نحو الكم فهى ان يكون الى الازدياد او الى
الانتقاص والتى الى الازدياد اما ان يكون لورود مادة اخرى كالنمو او السمن
او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتى الى الانتقاص اما ان يكون بافناء شئ من المادة
كالذبول والهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن
الماء وتبرده مع بقاء صورة النوعية وليس هذه الحركة استحالة وجب ان يعلم
ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل ما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف
بمعنى ان محله يشتد به لا بمعنى انه نفسه يشتد اذ قد علمت ان ذلك محال يقصور وحركة
الاين وهى انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين آخر على سبيل التدريج
وليس نقله هو بل حركة في الوضع وهو ان يكون في الجسم المتحرك حركة بالسبيل الاستدارة
فان اجزائه يمانى اجزاء مكانه او يمانى حكم مكانه من نسبته الى غيره من الاجسام وقد تلازم
كل مكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج والمختلف نسبة
مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض علينا بالكرة المتوهمة
واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاريه بشرط
ان لا تفارق مكانها وكذا البيضى اذا تحرك على قطره الاطول والعدسى اذا تحرك
على قطره الاقصر وكذا الاسطوانية العائمة والخروط القائم اذا تحركا على سمتيهما وقد
يكون متحركا في الوضع والاين معا كالمدحرجة بالذات والالقوى بالعرض كالكرة
المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعدا فانه يتقلص طوله بالذات فكانوا تهم
وليس متحركا وتلازم كلا مكانه واخلافه كما زعم صاحب الحواشى
بل للشخص مادة المنتقل عن غيرها الحركة ليلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها

خطى
٨٦

واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة والا لكان الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص آخر او من نوع الى نوع آخر فان كان الاول فاما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني فنقول كل آن يتحقق جوهر الانفصال الوهمي بين امور متخالفة بالمهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدء زمان الحركة الى منتهاه ولا يكون لها جزء ولا حد الا بحد الفرض وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم به ولا يكون للصورة بالقياس الى المادة فالكون والفساد لا يكونان حركة والبواقي من مقولات العرض لا تقبل الا بالعرض اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان قلت اذا تحرك شيء في مقولة فهو انتقل من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتدل الحال فيها اما هو اولا في الاين فالحركة فيها بالوضع للابالذات فالحركة اولا في العمامة يجب ان يحس اين ثم في التعمم ومن السلاح ثم في التسلح ولا متى فان وجوده للجسم تبعا للحركة فان كل حركة كما سيأتي في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها تركا البتة لان المتحرك

لم لا يجوز ان يكون الحركة من النقص الى التبرد وكان الجسم في حالة التسخن يتبرد فانه لم يخرج عن النقص حتى يكون قد تحرك ثم قوله ان فيفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان ينفعل وان ينفعل واقول لم يتضح ذلك ان الحركة في كل مقولة كالمر عبارة عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير المقولات كمقولة متى وان ينفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء في مقولة متى للزم ان يكون له في كل آن فرض من زمان حركة سنة او شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر فيما وعلى هذا القياس حكم المعوج المستقيم اذ ليس فيهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما آنيتان والتدريج والاستمرار من خواص الحدة والانتصاب وحكم المسافة من حيث انها مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الجهة يلزم ان يكون انتقاله في زمن فرضي الى فرضي او من ميل الى ميل وفيما بالبيان المذكور وبما ذكرنا ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في التعاليق انه يجب ان يكون الانتقال في مقولة متى فيما لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ويقول ايضا ان كل حركة تابعة لمحركها فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان يكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجودة فيه من تلك الجهة فالحركة في الاولى ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونها مستفادة من خارج اما مباينة للمتحرك في الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن

مستفاده من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون فان كان لها شعور فهي الحركة
الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او لا على نهج واحد كما في الحيوانات
فان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر
او لا على نهج واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية
والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري اليها يكون
القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري لانتفى كل
منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجددا
الذات متدرج الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا يلزم تخلف
المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على صرافة ثباتها
كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من حيث
انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا ففي اقتضائها للحركة يجب ان تلحقها ضرب من تبدل
الاحوال لا يق للحركة جهتان احديهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدا المسافة
ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى اخره والثانية
حيثية النسبة التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة متقضية غير ثابتة فالحركة من
من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه الحيثية
مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك عايد بعينه فالحركة الطبيعية
يجب ان يكون لها علة متحدة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد
هي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة يكون تلك الوصولات حالات غير ملايمة
للطبيعة والا لم تصر متروكة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود الى الحالة

الحالة الطبيعية وعند حصولها ينقطع الحركة لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة وكما
ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع
الثابت للثابت والمتقضي للمتقضي ولقايل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات
الغير الطبيعية كالكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية مع كل حالة غير ملايمة علة لحركة
ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة
للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يعود الطبيعة
الى الحالة الطبيعية وهكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان
النفس في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد ح
من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية
بل التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة وتجدد
كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية
ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال
كذلك حكم القابل لها فكل ما يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك
في تصحيح نسبتها الى القابل فصل في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في
التنبيه على انية الزمان الثاني في تحقيق مهيته الثالث في بيان كونه غير مقطوع
البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا
في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده
الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا
والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قدسيا غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود

اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة

محمد الزمان

لذاته تم منهم من حمله موجبا بالذات وهو الملك للاطلاق والجاعلون له موجبا انقسموا اقسامه
غير قادر فهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجج كل فريق فهي المذكورة
لوجوده امور الاولى انه لو كان موجودا لكان متقدما والازم ارتفاع العدم وانه خاطئ
عن الحال لوجودات وهو بين بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت
عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان متقدما كان
بعضه متقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه الحاصل الذي لم يكون
بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان للاحد واما الان الغير المنقسم الخصوص
فلم يكن له وجود اما عندنا فلان طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون
طرفه موجودا واما عند منبته فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قبله لذي الطرف والزمان
عندهم غير منقطع مما لجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن
او في الماضي او المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكان المكان اذا كان
موجودا لا يلزم ان يكون في المكان او طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم
ان يكون موجودا في الآخر او في المستقبل او في الان الذي هو طرف الخ الثانية لما كان
الزمان موجودا لكان بعضه اجزاءه قبل البعض كانيا فذلك القبلية لا يكون بالذات
اما اولا فلان العلة من حيث هي علة واجب الحصول مع المعلول وهنا شيء حصول الجزء
المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون لهيته الجزء الآخر
او لازم من لوازم هويته او لامر عارض له او نقول لهكذا اما ان يكون علية الجزء المتقدم
لهويته او للازم من لوازم هويته او لامر عارض له فعلى الاولين يلزم كونهما متخالفين
بحسب الهوية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال وكل جزء يفرض في الزمان يجب

خطی
۸۶

يجب ان يكون مخالفا لهوية الجزء الآخر لكن الاجزاء الممكنة الا فراض في الزمان غير
متناهية ولا تخالف بحسب الهوية لاستحقاق بعضها عن بعض على الفرض فما يكن
من الاقسام الغير متناهية يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك
الاجزاء غير قابلة للانقسام والا كانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا
وقد فرض كذلك هذا خلف فيلزم تركب الزمان عن الآنات التالية المستلزم تركب
الجسم من الاجزاء الغير التجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض
لهوية الجزء المتاخر او كون علته لامر عارض له يلزم جواز صيرورة المعدوم ملابسا عند
وذلك محال وانما اذا كان الجزء المتاخر ما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما لكان
حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتقدم
فيلزم ان يكون للزمان زمان هلم فجرا فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بغير ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر واذا بطل
لان اصناف التقدم محصورة في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيكون للزمان زمان ويتسلسل الكلام
الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب ان التقدم والتاخر اذا لم يكونا بالجزء
على اجزاء الزمان يجب ان يكون انتهاؤها بالتقدم والتاخر لا محل اجزائها بجزئين يكون
احدهما قبل والآخر بعد لانا اذا كانا جزئين في اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون لكل
منهما زمان آخر اذ التقدم والتاخر من العوارض التي يعرض لاجزاء الزمان لذواتها
لا للاحظة امر آخر معها فاما بالتقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كانا متقدما
والتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما
ان ذات الباري هو نفس الموجود والوجود باعتبارين والجوهر المتقدم فرقانه نفس

المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان المعنى اذا
كانا جميعا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزء من الزمان واما
اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعية باعتبارين فان
قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان
مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم
والتاخر لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين لا انه
لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها يقتضي القوة والاستعداد
للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى يكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام
وظني انه يعود اشكال على بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما وبعضها
متاخرا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة النوعية لا بد له من امر زايد على ذاتها يكون
سببا لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء
الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهوياتها غير متبينين فانه ان
جاز هذا جاز ان يق في كل شيئين من نوع واحد انهما يمتازان بذواتهما من دون
مميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية والمحل فلا بد من مميز والحق في الجواب ان
الزمان متصل واحد في الخارج ولا جزء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا
حاجة الى مميز خارجي ليمتاز شيء منه عن شيء وما بحسب الوهم او التصور فانه يمتاز
بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب مما يوخذ في الوهم مبدا والبعد عنه
ولا يبعد ان يمتاز ايضا بنسب كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها
وغيرها من الاوضاع التي تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم

يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتاخر بعضها عن بعض بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان
يوجد المتقدم والمتاخر بهما معا وهذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية
والحركة والتغير مع ان هذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تع
يصدق عليه انه قبل كل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا
النظر عن ساير اقسام التقدم من العلية والشرف والطبع وجردنا النظر الى ذاته
تعالى كان موجودا مع عدم الحوادث وهو الان موجود مع وجودها فكانت قبلية
تارة ومعية اخرى كقبلية ساير الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذا النحو من القبلية والمعية
فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف
على وجود الزمان المتعلق بالحركة والجواب ان نسبة الباري الى جميع الموجودات
نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى
الباري القيوم فكانها يوجد بالنسبة اليه تع مرة واحدة اما مبدعاتها فلا في زمان
واما كائناتها فكلا في زمانه فيعبر عن نسبته تع الى المبدعات بالسرمد وعن نسبته تعالى
الى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بمعين واما الحجة
من زعم ان الزمان واجب الوجود فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال
وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب لذاته اما الكبرى فضرورية واما الصغرى
فلانا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية
زمانية فقد لزم من فرض عدمه وجوده فتجويز العدم على الزمان يناقض والجواب ان استحالة
نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع
عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته

ان يعدم بعد كونه موجودا واما ظن كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب
الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين فمبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة
على مذهب المعلم الاول من كون الزمان مقدارا للحركة قالوا لا يقع في تحت ذات الزمان
تغير اصلا ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات
لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات
لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما هي من قبل تلك المتغيرات واستصوب
ذلك الراي الامام حيث قال في شرح عيون الحكمة ان الناظرين لمذهب ارسطاطاليس
في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة
بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان وفي
المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قايم بنفسه مستقل بذاته وان اعتبرنا
نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد من
هذه الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك
هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك
هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية
اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله
تع والجواب ان هذا الظن ينفسخ بما سياتي من تحقيق مهية الزمان وانها مقدار
لما هو ذو تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر بحسب الذات ومهيته
يتعلق بامر متغير لذاته بعضه فايت وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده
على سبيل حدوث امر فامر لا يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط

بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو لم يكن الزمان متقضيا سيالا في ذاته لكان
الشيء الذي حدث الان فهو قد حدث في زمن الطوفان وح لا يكون بين الاشياء
تقدم وتاخر وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما
ومتاخرا بالذات لا يوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو
المسمى بالزمان واذا كان الزمان متقضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده
بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد وسنح في العالم عالم القدس فضلا عن ان يكون
بنفسه جوهرا قائما بذاته مفارقا عن المادة ووهم من جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم
لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمقدمتان على تقدير حقيتهما لا ينتجان
الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل
عليه بامرين الاول ان الزمان متقض متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب اما اولا
فبان الموجبتان في الشكل الثاني لا ينتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ
التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض كما هو راي الجمهور وبالعكس
كما هو راي بعض الثاني ان من لا يحس بحركة لا يحس بزمان والجواب ان هذا لا يوجب
الاتحاد فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدا
منها ان الزمان يوخذ في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان الحركة
يكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد
يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان
وجزء الدورة ليس بدورة ومنها ان الحركتان قد يتحدان في الزمان
وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة

في زمان اقل لانا نحكم بان الحركة الاقل وكذلك حكم الحركة الاولى التكلية فهذه مجمع اصعاب
هذا المذاهب الفاسدة في الزمان واما تحقيق ما ذهب اليه اهل الحق
منه فنقيضه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الاهيين ولهذا ذكره الشيخ
الرئيس في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان الشيء اذا كان عدم مع وجود
شيء آخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشيء متصفا بما عليه باعتبار اقترانه مع عدم
هذا الحادث وهذه باعتبار اقترانه مع وجوده فمتقدم الشيء المتقدم ليس
باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد يوجد مع ذات المتاخر بخلاف قبلية كالاب بالقياس
الى الابن فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبلية الاب فلا يوجد
مع جوهر الابن فاذا قبلية زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ربما
ايضا يظن بطلانه باذكرنا من ان ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم
وذلك عند كونه متقارنا لوجود المتقدم عليه والا لنفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد
وجوده ايضا ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم
المتاخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم
الحاصل للابن بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما عليه بل متاخرا عنه
ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل موضوع وبعد وبالجملة لا بد على الجزم من القبلية
والبعدية من امر يكون عروضها لذاته اذ كل صفة يتصف بها شيء او شيآء
لا بالذات فلا بد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها ذلك او بالذات لاستحالة التسلسل
ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متفاصلة غير منتظمة
يقتضي كل واحد منها الذات سبقا على لاحقه ولحوقا سابقه اذ لو فرضنا متحركا تتعلق

يقطع بحركة مسافة يكون بين ابتداء حركة وانتهائها قبليات وبعديات منقسمة ومتحدة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فاذا تحققت قبليات وبعديات منقسمة ومتحدة
على سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض
بالذات تلك القبليات والبعديات امرا لا يزال يتقوم ويتجدد على الاتصال
بحيث يستحيل انفكاك التقوم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء
آخر منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدا والبعد منه قبلا وهذا هو
الجزء الزماني واما البرهان الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين فهو احد مقاصد
هذا الفصل الذي اشار اليه بقوله اذا فرضنا حركة موافقة في مسافة على مقدار ما
مرتين من السرعة واعددات معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا في الاعد والترك وبدات
البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما
انقضت اعدادهما فنطر فيتفق منقطعا هما عند المسافة واذا فرضنا معها اخرى على
مرتبة من السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وبدأتهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة
وان ابتدأت اعدادهما ولم يبتدئ الاخرى ولكن تركتا معا او يكون على عكس ذلك
وبدأت اعدادها بقطع مسافة اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين
اعداد السريعة وتركها امكان اي امر محدود وليس قطع مسافة معينة بسرعة معينة
واقل منها سلطة معين وليس بمختلف شيء من المسافة والحركة والسرعة والبطؤ
فان كل واحدة منها يجتمع مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واغرض
الامام الرازي في الباحث المشرعة على هذا البرهان ما قد اخذ فيه السرعة والبطؤ
الماخوذ فيهما معنى مهما الزمان وكون الحركتين متفاوتة الاخذ والترك وليست هذه المعية

الا لعدم الزمانية التي لا يكون انتهاؤها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب
بان المقصد بهذا البيان اثبات تحقق الزمان على الوجه المخصوص مذكوره كيف لو كان فان
العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر لانيته خفي لمهيته والعلم بوجوده كاف
في القطع بتحقق هذه الامور والمناسب ههنا ان يقال ان الغرض ههنا اثبات الزمان
على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق
هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المتكرين لوجوده في الخارج يعترفون
بتحقق بعض ما يسمى زمانا ويكون حركة اسرع من حركة وانما يتوقف على ذلك على
ملاحظة الزمان في المجردات سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك
ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق ان المتوقف على ملاحظة الزمان انما
هو تصور معناه لا العلم بوجوده وذلك مما يدرك بالبديهيات الغير المحوجة الى ملاحظة
الزمان حسا او ذهنا والاحوج في البرهان انما هو ابداء الامكان وههنا الامكان قابل
للزيادة والنقصان فانا اذا نصفنا المسافة بعينها او كل مرة والسلوك
بعينه حصل المكانان متساويان كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا وليس
فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ والترك او فيهما جميعا والامكان المراعى في تلك
الحركات ومداها مختلف بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان فانه
مقدار اذا كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا الا ان قبوله للزيادة والنقصان
بالذات فلا ان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافة وغيرها
من الاشياء وتبرهن على ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منفصلا الى امور
غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى للانطباق على اكثر المنطبقة على

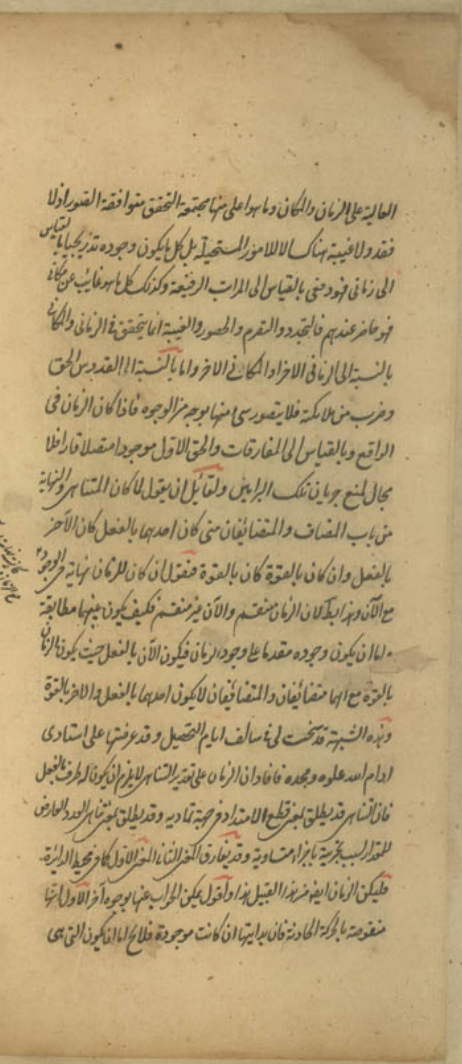
على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات
مجتمع الاجزاء في الوجود او غير ثابت وذلك لان المكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد
اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدار المسافة او المادة المتحركة وكل
منهما باطل اما على الاول فلانه يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات
متساوية متساوية في ذلك المكان وليس كذلك واما على الثاني فلانه يلزم كون زيادة المادة
بزيادة ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ وفي النجارة
بخلاف ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكان بزيادة زيادة المادة
ولكان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المحاكمات الترقية
بان هذا المقدار غير الاسرع ليس لاعظم حاق ابطأ، غير يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو الاكثر
اقل مما في ابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا الصحيح ان
يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم
لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال
معناه لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع في المركات الكثيفة
وهو الذي يكون مقدار حيزه اكبر كالسمك الطيور فيه كالسنبين ما هو معلوم كون ازيد
في هذا المقدار وليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ فيها وهو الذي حيزه اوسع
اضعف يكون ازيد في هذا المقدار فههنا المكان مقدار غير ثابت وهو الزمان فثبت انه غير ثابت والا
لكان الذي هو يحوي بتلك الزمان فهو الذي اليه يتوجه وهو مقدار لانه ثبت ان كل متصل
قار لا يمكن ان يكون مقدار الجسم او الجسمية فارة مزهم بهات الجسم او يكون مقدارا لجسمية غير قارة فتعين
الاول لان كون مقدار الجسم لو يكون الجسمية فارة فلان الزمان غير قار والا يكون متحدا

الجسم او الهيئة قاره قيل لانه يلزم ح ان يوجد الشيء بعد دون مقداره اللازم له اذ مطلق
المقدار لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به العقلة واعترض عليه العلامة النوبختي
حواشيه على بعض شروح هذا المتن بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير
القار مقدارا للجسم القار وبقي الجسم فاقدا لمقداره بعد ورد عليه كما هو منقول في الحواشي
الغجدية بان الكم الذي يحل في الجسم ليس بقار لاجتماع اجزائه لعدم اتحاد حركته هذا الجسم غير صحيحة
وهذا لا يغير قارة فوجد اجزاء الكم فرضا لحركة الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الكم
الذي يتحرك فيه الجسم لم يوجد واحد زماني تدريجي لانه المتحرك عنه في زمان حركته
واجزاء آنية تتعاقب المتحرك فكل آن يوجد منها فلا يلزم ح حلول الجسم عن مقداره الا في الزمان
والا في الان بخلاف ما اذا كان الزمان مقدارا للامر قار فانه لا محالة يلزم حلوه ذلك الامر
عن مقداره في كل آن فرضي اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا هو مقدار لهيئة غير قارة وكل
هيئة غير قارة فهي متحركة هذا موافق للمذهب الرئيس من ان الغير القار بالذات
متحرف الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة على التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان
محركا تحركه مقدار النفس والمراد النقض على كلام سائر الامور التي توجد على سبيل
التدريج كالمقولات التسع فانه لو كان وجود شيء من الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا
قطع الجسم الذي كان الخط الغير القار الحاصل من حركة الحركة على السطح المستقيم المذكور في الحواشي
الغجدية غير ملائم لقوة بين الاصحاب من الدلالات والاقتضاء بالعرض فانه اجاب صاحب الحواشي عن بعض
هذه النقوض بوجوه لا كانت الحركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح الا بعد اذا قطع الجسم بتمامه اذا القطع يحتاج
والحاصل انه كل آن من زمان القطع امر منقسم لاستحالة الآن القار الحاصل فيكذلك كل آن يجتمع الاجزاء
لا يوجد قار فحصول الخط من حركة الحركة على السطح ممنوع لانه وقت ذلك الخط يوجد بتمامه لا يكون

كيف وقد ان لا يحصل الا بالحركة وهو زمان الحركة غير ملائمة السطح كما ذكره الشيخ في الشفاء وقد وجه
من الحلول غير خفية على من استحضر الاصول التي قد ذكرناها وذكره الشيخ في الشفاء ايضا في المقالة
الاولى من الكرة السطح فزمان حركتنا عليه الى الملاقاة الزمانية فيها فيها فالزمان مقدار
الحركة وهذا من فضل من الكرات فضل الزمان كما وقع للاصحاب الكيف المتوهم المتشابه طاهكى
العلم الاول وهذا الطلب الثالث الزيج كون الزمان غير متقطع الارادة الهامة فوقوله اصعب الهم
اذ الزمان لا ارادة له ولا اباية له لانه كان له بداية لكان عدم قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية
وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية وموجودها باذات نفس اجزاء الزمان لانه زمان متوهم
هذا الخوض القبلية ليس نفس العدم الذي وصف القبلية لزوال هذه الصفة منه اذ الخوض بعدية
ولا نفس شيء فرض ما تجاوز اجزاء الزمان كما فعل بعضهم اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا
ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق ولا اعتبار المراد قد تحقق ايضا فيه للسبق فثبت ان اذا
فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده
فيكون قبل الزمان زمان وهذا فرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا اصعب قول الهم
الاول فيما يحدث الزمان فقد قال بعضهم حيث قال بعضهم حيث قال بعضهم وكذلك لكان له نهاية لكان
عدم بعد وجوده بعدية لا يوجد مع القبلية فيكون زمانية بالسان المذكور فحكون بعد
الزمان زمان هذا وقد اجيب ان الزمان هو اعراض الحركة والحركة من عوارض الجسم المتحرك الجسم الحركة
كالتقدم فالزمان وهذه اصعب التشبيهات للقائلين بتجرد العالم ويكفي فيها الايا التنبيه رطائفة
من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع
آخر غير ما بالزمان والشرف بالرتبة والعلية والطبع فكما ان نوع ما هو من المتقدم فيه الزمان بحيث

خطی
۸۶

لا لبقية زمانا فليعقل مثل ذلك فرضت عدم الزمان حال وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك العدم زمانيا
لانك قلت ان عدم الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان معدا الى الحل
ومطابق الحكم بهذا الفوق من العدم والتاخر فرض لوجود الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرنا ولا يمكن
فصل حوادث ماضية بداية ٭ الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية لان
المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجيء الحوادث من حيث هي حوادث
حالا وجودا في خارج ظلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يقال آنا ولا نوانا لان الزمان
لو كان له بداية وجب ان يكون لعدم قبل وجوده اذ التناهي للمقدار سواء كان مقدارا
او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكاني ليس مقداره لا يستدعي
كونه مسبوقا بالعدم فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقية
بعدم سابق عليه كما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تناهيه عن
امر مقدر موجود او موهوم خلاء او ملاء امرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد
جهات الامتداد وعرش الزمانيات لا يستلزم تناهيه عن امتداد زماني موهوم او موجود
تناهيه كما يتوهمه الوهميون ٭ متقارن للشرا او غير متقارن تا خرا زمانيا وان كان الوهم مجوعنا ودراك انه ليس وراء
الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء ولا مكانيا ولا زمانيا فوراء الزمان حلا لا كان امرا مستقلا
موجودا في الخارج كما بينا في غير هذا الكتاب البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق
والتضايف والوسط والطرف والحقيقيات والاقدار بعدم وجودا بجزاء
مجتمعة غير مجتمعة فرضي حرمان ملك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاءه في حد واحد ولم
يجتمع بعضها عند بعض فاجزاء المجموعين في حظيرة الزمان المجتمعين في قرن يجمعهم
المكان فكذلك الواقع موجودة بوجود واحد تحضر وبالنظر الى المبادي العالية



العالية على الزمان والمكان وما بهما على نهاية مجتمعة التحقق متوافقة الصور اذ لا
فقد ولا غيبة هناك لان الامور المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس
الى زماني فهو دفعي بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غائب عن مكانه
فهو حاضر عندهم فالتجدد والتقدم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزماني والمكاني
بالنسبة الى الزماني الاخر والمكاني الاخر واما بالنسبة الى القديم بالحق
وضرب من الملائكة فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان في
الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا مستمرا قارا فلا
مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان المتناهي والنهاية
من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الآخر
بالفعل وان كان بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية فهي بالوجود
مع الآن وهذا يطلب ان الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة
الا ان يكون وجوده مقدارا بالفعل ووجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزماني
بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والآخر بالقوة
وبهذه الشبهة قد سخت لي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استاذي
ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون الطرف بالفعل
فان التناهي قد يطلق بغير قطع الامتداد في جهة تماديه وقد يطلق بمعنى تناهي الحدود والعوارض
للمقدار بسبب خرزية تابزا امتداديه وقد يفارق الخط الناقص الخط الاول كما في محيط الدائرة
فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول يمكن الجواب عنها بوجوه آخر الا ان انتهاء
منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا بد اما ان يكون التي هي

بدايتها موجودة معا وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم يكن
موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والآخر بالقوة فيلزم ان لا يكون شئ من
الحركات متناهيا بحسب الثاني ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون
معرفا غير نفس الاضافة وقد يكون ذاتا من مقولة اخرى ويعرض الاضافة وهو المضاف
المشهوري فنقول الكل من الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة سوى
كونه مضافا وبها باعتبار ذاتهما لا يجبان يكون ما هيتهما الوجود والاضافة انما
يعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما دفعة في العقل اذ ليس كذلك لانه ان
الآن المعدوم محصل بل لامعنى لانقضاء الزمان فهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي
الزمان لا يكون له حقيقة الوجود حتى يكون موجودا مع عدم الزمان والاضافة عارضة له
باعتبار تحققه في العقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل والملاك
به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء النجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان
حادثا لكان فرض حركتين متفاوتتين متفاوتين مع بداية الزمان الا ان يكون متفاوتا وهكذا
فاذا امتنع فذلك لامتناع ان كان عايدا الى ذات المقدور لزم انتقال الشئ من الامتناع
الى الامكان وان كان عايدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقال القدرة وكلاهما
محال فاذن هذا الفرض ممكن فظاهر الآن يبتدئ الحركتان العظيمة والصغرى معا وتنتهيان والا
يكن ومحال ان يبتدئا معا فلابد من ان تختلف الصغرى عن الكبرى شيئا فتختلف بهما المقدار
فوقتهما فتاخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير النهاية فما كان وجود الحركات الحادثة متبدلا
على وجود الزمان فوجود الزمان متبدل بوجود المدة على وجود الحركة والحركة فليس مستمرا بالذات بل
مبناه على تعاقب الاجزاء وما يصح الحاقه به من بعض الحركات المستمرة حيث يضمون امتدادا ما بالعرض القابل

الاول تم وبين خلق العالم وسمه الاوجود كما يضمون فوق محدب الجات خلاء عرضا
فان للطبيعيين ان يقولوا على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة الاخرى
كفرض وجود المتمنعات بالذات فان الانطباق على الزمان ماخوذ في المفهوم من
طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يكون ما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية
هو الامكان وليس قبل الزمان كية موجودة او موهومة حتى يكون العقل من فرض وجود
حركة او حركات فيها بل هذا واشباهه من مخترعات الوهم وخرافاته فكما ان للوهم ان
يتصور كرتين محيطتين بالعالم ماسا للسطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم
بحيث يكون ما بين سطحي احديهما دراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم
لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء فوق المحدب فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين
قبل وجود الزمان لا سيما مع قوة ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه
المذكور محال فكذلك فرض الحركتين محال والشيخ ايضا لم يستقل بهذه الحجة مطالبة نظره
ملكي بل طالبه مسلك جدلي مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيات النجاة ان
المخالفين يلزمهم ان تصوروا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا معدوما لا اخر بلا نهاية وهو بيان
جدلي اذا استقصيته فاما في البرهان الصحيح الثابت فهو ان الكلي الثابت في الملكيات وفي مادته حصول فضلا عن اثبات
كون الفلك مستديرا اعلم ان الحد عبارة عن طرف الامتداد الواقع فرضه الاشارة
والاشارة في الحقيقة تخييل الامتداد لانها فعل الشيء فلكنه يطلق على سبيل المسامحة
او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي هو فرد من الخط الواقع بين الجهات المتقابلة
لان الاجداد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة تنتهي وكل منها طرفان فالطرف
الستة هي الجهات الست التي تتبع البها الاشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة بالفعل كالمتقابلة

خطی
۸۶

يكون بالقوة والفرض كالكرة اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان
باعتبار البعد الواصل بين راسه وقدميه حين هو قايم وهو طول قامته بالفوق والتحت
الفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنتان طرفا الامتداد
الباقي ويسميهما العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين
ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما
باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يسفل في سائر
الحيوانات بل الاجسام وان لم تتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان
يكون احد قطبيه علوه والقطب الاخر سفله وجهة الشرق التي منها يظهر تلك الحركة يمينه
تشبيها بجانب من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسط سمائه قدامه
وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق
والتحت حقيقيتان لان الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع بتوجه بعض الاجسام
في حركته الطبيعية الى احديهما والبعض الاخر منها المباين له بالمهية الى الاخرى ولهذا
لا يتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما
فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت
باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك
فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان
ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية
فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها
الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة

اضافة الى شيء تارة فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا
يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر
كونها واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هي احديهما معتبرة
معها وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب
الاضافتين والى ما ذكرنا اشار بقوله وبيانه اي بيان كون الفلك مستديرا ان
ههنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان احدهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما
كانت جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع
فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على
طرفي قطر من الارض راس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي
راس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس
الى الاخر وكذلك العكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلنا ليس ما يلي
راس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر بالطبع فان النسبة التي لراس كل
من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر
معها والا لكانت نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضناه موضع راس الشخص
الاول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي
راسه من السماء كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحدة منهما اي من الفوق
والتحت موجود ذات وضع غير منقسم في امتداد ما خذ الحركة اي الامتداد
الذي تاخذ وتقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اي
موجودا ذات وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا

وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك اى لو لم يكن
ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن
الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففى كلامه لف ونشر
غير مرتب غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح المبيدى من انهم جوزوا الاشارة
الى النقطة المتوهمة فى وسط الخط والى الخط المتوهم فى وسط السطح والى السطح
المتوهم فى وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون
المشار اليه موجودا فى الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحال الذى
يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ان كون الغاية فى الحركة الاينية اينا لا ينافى
توجه المتحرك الى الجهة فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية فى الكلام
اعنى قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية
يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة
غائية لحركاتها بل الوصول اليها او القرب منها واعلم ايضا ان توجه المتحرك اما
ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وح ان الجهة لا يتحصل
نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما
قلنا انها غير منقسمة فى امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون
له جزءان فاذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك اقرب الجزئين فاما ان يسكن
او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد
دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهى اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن
بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة

الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة
ذات وضع غير منقسمة فى ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدم
فنقول فى بيان الملازمة ان كل واحدة منهما اما جسم او جسمانى لكنها ليست
بجسم لعدم قبول الانقسام فى امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا
للانقسام فى سائر الامتدادات فهى اذن موجودة جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى
الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل بامر آخر يحددها ويعين
وضعها فنقول تحدد الجهات ليس خلاء لامتناع تحققه ولا فى داخل ثخن ملاء متشابه
اى جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذى لا يكون
متناهيا او وجد فيه اختلاف ولكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال
الاول وان كان محالا فى نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لما
كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة فى الملاء المتشابه وعدم
تحقق الامور المتخالفة بالذات فيه فلا تكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار
والهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر كالارض
والماء بالطبع لا يق عدم اختلافهما انما يلزم لو كان تحددهما فى ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز
ان يكون تحددهما بثخن ملائين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل
واحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين فى ملاء واحد لكن الحدود فى الملاء الواحد فرضية
صرفة وتعين بعضها لان يكون جهة منهما دون غيرها مع تشابهها فى كونها فرضية ترجيح بلا مرجح
فتبقى الجهتان غير متعينتين لكنهما متعينتان هف وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بثخن
ملاء واحد غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقية جسمانية غير

متعينة فرخلاف ولاشئ للاشتباه انما يكون فرالطرف ونهايات غارية عن اللاالتشابه
سواء كانت الطرف ونهايات لداولغيره بجهة القت فانها تجد دبمركز الفلك وهو نهاية
للخط الذاهب الى المركز وغاربه عن اللاالتشابه لوجودها هو الواقع بلاتوقف
بيان الخط على ذكره ههنا ومتى كان كذلك اى كون الجهات محدودا ومتعينة بالطرف
ونهايات غارية عن اللاالتشابه كان تحدد ها بجسم كرى لان تحدد ها ان يكون جسم
واحد اوباجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم
الذى ليس بكرى لايتحدد بجهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق
لانها متقابلان بالطبع فان الاجسام الطالبة احدها بالطبع غارية عن الاخرى
بالطبع وايضا احدها مايلى راس الانسان بالطبع والاخرى مايلى قدمه بالطبع
فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان فى غاية
القرب من جسم يكون الاخر فغاية البعد عنه بالقوة والا لتبدلت جهة السفل
بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولايتحدد
به اى بالجسم الغير الكرى غاية البعد اما اذا كان البعد غارباخط انه لايتحدد بالكرى
ولابغير الكرى اذ كل بعد فرض انه ابعد الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه
وليس مرتبة من مراتب البعد واخلا ارج بان يكون ذلك الجسم محددا دون
غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان فى غير الكرى لايوجد حد يكون غاية البعد
الداخلى عن محيط فان كل نقطة تفرض فى المضلعات اذا كانت لها غاية
البعد فحد يكون لها غاية القرب عن حد آخر فان الحدود فى الجسم المضلع كالكعب
موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض فيها يمكنه من النقط الوسطية الى واحد من

من التسلح يكون البعد من الوسطية بالنسبة الى التسلح المقابل لها فالنقطة الوسطية
لايكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا يوجد فى المضلع نقطة هى غاية البعد
فعلى هذا لايرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلى غاية البعد عن مجموع
نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلانم انه لايتحقق فى غير الكرى الجواز ان
يفرض فى الكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث المجموع وان
لم يكن غاية البعد عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد عن كل واحدة من
نهاياته فهذا الشرط كما لايوجد فى غير الكرة لايوجد فى الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية
البعد عن كل قطعة من محيط الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط
الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط قربا وبعدا بحسب
الاجزاء المفروضة فى المحيط غير معتبرة لابتنائه على وجود الفرض والتوهم الامور
الغير المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا
فتحدد بمحيط جهة القرب منه وهى الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهى
التحت وان لم يكن كريا لايتحدد به الا احدى الجهتين وهى الفوق دون الجهة
الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل فما فرضناه محدد الجهتين لايكون محددا لهما معا
وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اى وان
لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها هو
اقرب من الاخر فبعض الجهات وكل مايفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن الجميع بل يكون
غاية القرب من البعض الاخر فالامتداد الواصل بينهما والاولى ان يقول لو كان كل واحد
من الحيزين المتباينين محددا فانما يتحدد به جهة القرب ولما جهة البعد فلا تعين

بشيء منهما اصلا لان البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن
الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخلي عن احدهما انما يتحقق اذا كان
كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهي لا يكون غاية البعد عن الاخر لان
البعد الداخلي في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم ولا يتحدد به
وايضا يلزم على تقدير تحدد احدى الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين
المتباينين ان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين
مختلفتين يستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم يستلزم
البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام
بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الاخر فلا يكون متحددة بقرب جسمين متباينين
لا يق لنا ان يكتفي في تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب
فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين
بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق و
والتحت لانا نقول لما كانت تانك الجهتان متقابلتين حتى ان اي بعد
فرض من احديهما كالفوق مثلا في كل جانب يمتد الى الجهة الاخرى التي
يقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد
الجسمين قربا من الاخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل
بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر يكون جهة حقيقية
مغايرة لكل من جهتي القرب منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية
كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم

فقد علم ان المحدد لو كان اجساما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر
وبه يحصل المطلوب لان المحيط من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا
فان لم يكن كريا لا يتحدد به اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز
المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري
وان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على
ما مر بيانه ويقع المحاط حشوا لا دخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث هي جهة
وان كان وجوده ضروريا لتعين نقطة المركز وقيامها به لا من حيث انها نهاية
جهة السفل وبين الاعتبارين فرق وان خفي على بعض فمحدد الجهات يجب ان
يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون
المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فثبت ان
الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة
كان الفلك كريا فحصل المطلوب وهو استدارة الفلك المحدد واما اثبات
ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان استدارتها فيحتاج الى نظر آخر طبيعي او هندسي
وللحكماء على كروية الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعليمية يودي ذكرها الى التطويل
واما ما نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بانه
لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او
عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا يحتاج الى ذلك فهو من
الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من دوران القطع
الفاسد على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره الاقصر فاذا لم

الاجسام القريب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد به

يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الاداره عليه يلزم الاما
لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى خراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس
اعتذار كل من معترض كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال تاميطوس
في تفسيره لكتاب السماء والعالم انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه
من ان الحركة البدورية في الكرة لا يقع منها بدوه من الوجوه خلاء وقد يكون
ذلك من الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه
بهذا الاعتذار لا يخرج عن الشين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذ كان بيضيا
على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر ممتنعا
وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره فلا يلزم الخلاء الاعلى رأس مرسوم فلا
محذور فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال
فوالق بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع
واتمها بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها في التزام واصونها عن الافات اما
الاول فلان المتشكل به انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال
انما يتصف بكثره عارضة غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان
الوحدة في كل شيء قبل الكثرة وان ما بالطبع اقدم مما بالعرض وايضا النبات جميع
الاشكال المضلعة يقف على اثبات الشكل الكري والنبات لا يقف على اثبات شيء
كما يظهر براجعة كتب الهندسية فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا
واما الثاني فلانه ذو مبدا محدود هو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط
وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص عنه لم

يكن كريا وليست الى غير الاشكال الاخر هكذا واما الثاني فلانه يشتمل على شكل يكون
قطره مساويا لبعده ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار وهيل على كرية الفلك
من هذا السبيل قوله تعالى والسماء بنيناها باييد وانا لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسي دال على
ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة تقبل الى ما هي البسط منها التي المثلثات
ثم المثلثات قد تحلل بحسب جزئياتها الى مثلثات اخرى وليس في الصنع ثبات في الشكل
الكري واما الخامس فلان المجسم ذا الزاوية مترض للافات بسبب بروزها الزاوية فلذلك
الطرف ما يعوقها على مقاومة المصادم بخلاف الكرة لتساوي جوانبها وعدم بروز
بعضها على بعض وعروض الافة منه على كرية الفلك من هذا السبيل تعالته تعالى عما يقول الملحدون
من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام
فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كرية
الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابو الحسن العامري في كتاب الابانة عن الاحداث
والامام الرازي في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط او مركب
من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون لبعض منها بالجبلة
ولبعض آخر طبيعة اخرى فان بعض الافلاك وان اتصلت بجزئه سورة
كوكبية او تدويرية او خارجة لكن ليس للباقي صورة مخالفة لتلك الصورة كما
في المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة في الاجسام على معنيين آخرين احدهما
ان لا يتركب من الاجسام المختلفة الطبايع بحسب الحس فتشمل الافلاك
والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات
المعدنية وبعض النباتات والآخران يكون كل جزء مقداري منه مساويا له

خطی
۸۶

في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فان الاسم قد
يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد في الجزء وقد حدت
باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط التجويف وطولانية الشكل
والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حده لم يصدقا على جزئه لان جزءه
غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه في اصل الطبيعة فقط وفي اسم وضع
لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة
فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان اسم
الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان
جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر منا بيانه في مبحث الشكل وقد حلل بعضهم
المعنى الاخير الى معنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما يجب هو الحس فقال
يندرج الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها
اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يشاركها في اسمائها وحدودها اقول التحقيق
ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون مساويا للكل في الاسم والحد كما مر صرحوا
به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل لجسميته كسائر
الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين المنحل
اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات
العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر
اجزاء لجسمية تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها
من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما توخذ معها الصورة النوعية

النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا
ما يكون الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا يوجد في الجزء كالشريان
كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان
انه لا يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متجه الى جهة وتارك
عن جهة اخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك عن اخرى على
سبيل الامكان وان لم يكن يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث
هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل
ما يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة
المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد
الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل
الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك
بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض
عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات
والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم متقدما
عليها لان محدد الجهة لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور
ان يوجد متاخرة عن تلك الاجسام فهي اما ان يكون متقدمة عليها
او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان
المتقدم على المتقدم والمتقدم على المعلول متقدم كما مر في بحث التلازم

فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة

بين المادة والصورة فذلك التقدم اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما
محالان اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية للجسم كما بين في
موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بسائر الاجسام وتقدم
المحيط على المحاط يوجب امكان الخلا كما سيجئ انما لمنبات تكية العقول وهو
ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والوكات الستة
ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون
بالعلية بان يكون علة لما من حيث انتقاضها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز
ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة
من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث
انه محدد ولانه بالتقدم الطبيعي لا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع
المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ
لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي
او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الآخر على شكل قسري لكان سبيل
الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو
شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو الجسم
لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان حاملا لدائرة كالشكل
المقوس والمخروطي فيه اختلاف امتداد في الطول والعرض
والطبيعة البسيطة لا تفعل فيه فعلا واحدا لكن المتشكل الا في الكرة
المجوفة الصادرة عن الطبع البسيط الفلكية او العنصرية الآتية بعد فيما اختلاف سطحين اولين

المقوس

ان لا يكون فيه بالحقيقة كل من كريات الافلاك والعناصر بحيث لزمها ان يكون لها مكان خاص وضع
خاص وهيولى كل منها لا يقبل الامقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد
ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فصل التجويف
لا يقتضي الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض العالم الفضلاء قدر اراد التنفي عن
حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يقدر بها افراز كرات العالم
بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان
العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متناهية ثم انفصل من سطحها وهو من اقصى الثامن طالبا
المركز جيئة متصلة بها الفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت فوقها كرة
مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى التاسع المالك المركز جيئة اخرى متصلة بها انفصلت
كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت كرة مجوفة هي الثامنة وهكذا حصلت هيات في كل باق الى
ان انتهت الى كرة الارض وليس شئ من هذه الهيات المتصلة المتنافذة الواردة بعضها
على بعض بصور منوعة ومتعلق بكل باق من الافراز والتفصيل نفوس مجردة او صورة منوعة
ولما كان من شكل الهيات وتعلقات النفوس والصور بالبواقي معية ذاتية لم يلزم فيها
مرتبة من نفوس او صورة يكون مبدا ميل وضعي مستدير او اليخي مستقيم وبهذه الصورة
يتصور افراز الكواكب والتدوير والخوارج لتبقى كرات غير مصمتة او غير متناهية
الخاطر اقول والعجب من اراء مثل هذه الترهات الفلسفية وانفاق عمره في تحقيق العارف
الحكيمة ثم اتى بما لا يكون مصححا بالكلام القياسي ولا هو بديهي في نفسه او بوجه من الخطوط والظلال
الا وكان لا يلزم على تقديره كون الوجود اولا متعلقا بالجسم واحدا ليس له فرض اعدادي الصور
والصور الطبيعية في الصورة الامتدادية وانا اكتب سائر النفوس والصور بعد الافراز

خطی
۸۶

بواسطة تلك الهيآت المتصلة وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة
من ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يقترن به صورة اخرى طبيعية
ولا المادة تتقوم بمجرد الابعاد بل الابعاد تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى تسبق
الابعاد الهيولوية كما يظهر بتامل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد
وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق كل هيئة منفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا
دون بعض آخر منه مع كونه واحدا متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون
لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى كل فلك
مخالفة لهيولى فلك آخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية ادون
واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيآت الكمالية الفائضة على السافلة اكثر مما على العالية
وظ ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف خلى قاعدة جرم الارض يلزم ان يكون
اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس
الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا
الواهب وهو مستبعد جدا الخامس انه مما تقرر وبرهن عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات
الفلكية عقلا مفارقا يتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتشوق اليه وان تلك العقول
مبادي فاعلية لذواتها فمعين تلك الافلاك فلاك ومفيض اجرامها انما يكون تلك العقول
الفعالة المتقدمة عليها لا الهيآت الطارية عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس
انه على ما تصوره يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة
مستقلة بل يكون حالها كحال المتممات الفلكية لكن لا يبالي بهذا التحرير بالتصريح به كما
فعله السابع ان ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان

لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده على
ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيآت وبين
تعلقات النفس والصور بالبواقي من المفروزات معينة ذاتية لم يلزم خلو جسم في
مرتبة عن نفس او صورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس
او الصور بالبواقي متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل
منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فينهدم بناء ما هو بصدده من البيان
الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء وينافي ما هو الحق في الواقع لو كان كل واحد
منها كرة يلزم تحقق الخلاء في فرج تلك الاجزاء ولاستحال ان يحصل من مجموعها سطح
واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرة متلاقية بينها فرج مضلعة
على حسب تلاقي تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري متصل الاجزاء لكن وجود
مثل هذا السطح ضروري لتحدده جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثاني والثالث
لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون بعضها او بعض غير كرة يكون طالبا للشكل
الطبيعي عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائميا كما بين في مظانه فيكون قابلا
للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك لجواز
كونه دفعيا مكابرة هذا خلف لانها متقدمة على المحدد وتقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحديد
الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم
لكانت الجهة متحددة لا بها هذا مح بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متقارنة بعضها عن بعض
لكان سطحه ايضا منقسما في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة ويكون كل واحدة
منها دائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو

منها

المفروض والعلم ان امكان الحركة الاينية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها بالجسم آخر
اذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها كانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما في شرح القاضي
من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها وذكر امافي الحواشي الغرية عليه فان
اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو
الفعلية الحركة المستقيمة لامكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم ان
الفاسد لا يكون دائما ولا ابدا من ان اللازم هو ان يكون ما على السكل العسر والغالب
للطبيعي لو على وطبعه ويجوز ان يكون التخلية مستحيلة فرفض الامر وان كانت ممكنة
بالذات واعلم ان للفلاسفة فرائيات كرويه الفلك لم يتبين الاول فرجهة كونه متحركا دائما
وقد مر بيانه والثاني من جهة كونه حافظا للامكان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة فلو كان
مركبا من اجسام متخالفة الطبائع لكانت اجزاءه متدابرة تطلب ابدا الى الانحراك والميل الى
احداث الطبيعة وطبيعة المركب وان قهرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزال تقضي بوجوه
طبيعة الكل ويضعف بسبب قهر طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فتغلب عليها قوة
طبايع الاجزاء ويحلل فتقطع الحركة بزوال سببها هذا وقد اتضح لك مما ذكرناه في المقدمة
الآتية من احكام محدد الجهات والزمان لكنهم يعتبرون نهاية الافلاك بنوع من التدليس

فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل مشتمل على اثنين لامور
احدهما ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيهما انه ذو ميل متدير يتحرك به على الاستقامة
وذلك انه ليس في طبيعة ميل مستقيم اما الاول فالبرهان عليه قولنا لان كل جزء من اجزاء
المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذا الوضع ليس
من مقتضى طبيعته اذ لا حيز في الطبيعة يقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة

قبل

معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة
اذ لو لم تشترك الاجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضي وضعا معينا
ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت
كونه بسيطا هذا والمشتمل بعض الافلاك على الكواكب والتدوير والحوامل ظاهر وجب
نقضا لما علمت انها امور خاصة من النواعل لا جل تعاوت في اجزاء القوابل وعلة
ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم لاجل ذلك بالجحد وعدم جريانه في غيره من الثانية كما في الحواشي الغرية
واذ قد ثبت ان الاوضاع الخاصة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعة الحركة
فكل جزء يكون خلوا الى طبيعته ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر ولا يكون
ذلك الا بالحركة على وجه لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا واحدا لما لزم الخرق على
الفلك لعدم جواز المستقيمة عليه كما في العناصر بقيت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا
لحكم المستديرة واورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين للقتضاء
الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته الى سايرها لتساوي
وجب ترجيح غير مرجح وهو باطل وجيب عنه بان التخصيص المذكور لما لان ماده كل فلك من افلاك
لا يقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة اولا لان العناية بالمخلوقات لا تحصل الا بهذا النحو
من الحركة اولا لان تشبث كل فلك بسماه المغارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي
الغرية لقائل ان يورد ويقول الا لمنع فما الدليل على بان يقول يجوز ان يكون حصول وضع معين
للاجزاء لازما للانفس الطبيعة بل الامر كذلك وان لم نعلمه بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح فيما

الدليل بل يتوقف لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى تلك
الاجزاء آنية واحدة وكان الفلك فرد ذات قابلا لاية الاوضاع ولكن لا نعني بها غير ما
وفي شرح الخاصر قد انضم الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو قوله وايضا اذا تحرك البسيط على
الاستدارة فلابد هناك من قطبين معينين ساكنين دون ما يحاذيهما متفاوتة بعدا في الصغر
والكبر بسبها النقط الموهومة فيما بينهما الحركات مختلفة اختلافا فاحشا بالسرعة والبطء مع استواء
جميع النقط الموهومة في ذلك البسيط وملاقيتها للقطبية والسكون وبين الدائرة الصغيرة
والكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول يتبين هذه الامور فرعا على ان
فلا ترجيح من غير مرجح والعلم بعدد موضع الايراد المذكور اولا لا بعدد ذكر ايراد آخر على الدليل
وان كان الكل من كلامه هو الايراد لقايل ان يقول انا لما قلنا ان بعض جزء من الفلك قريبا
من محدبه وجزءا آخر منه قريبا من مقعره بحيث تتبدل احدهما بالآخر مع تشابه الجميع فرضت الطبيعة
فليكن مقتضيه لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها مقدرة
بالحقيقة لكن كما يأبى الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلم تبدل الاجزاء الغير تعاقبي
الى الجزء الذي تلزم الحركة والحركة المستقيمة وهو خلاف تبدل الاوضاع للاجزاء الموهومة
بالنسبة الى ما في جوفه فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يأتي ذلك بالحركة الوضعية
الغير المتصلة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء لان جواز الحركة المستديرة على الفلك
بغير امكانها فان الواقع هو الاول البحث والتجويز العقلي الذي مرجعه لاحتمال العقل لعدم قيام
البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا يأتي احدهما فانا لا نعلم
اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كما في بعض اجزاء

اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر يقتضيه جبهة الفلك لذاتها بخلاف اوضاع الحقيقة
بالقياس الى ما عداها فما في جوفها فان التقسيم للحقيقة فرضي الا بان يكون لاجزاء البعض نسبة
الى البعض نسبة قائمة بها حتى تختلف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمينية واليسرية فهو امر
مزوريات امور الجسم ووجوده والما نسبتها الى الامور الخارجية فهي ليست من المزورات
التي لا يوجد الجسم دونها فالاولى ان يعلل بكون الثانية فانها يحتاج فرضها الى علة
فعلتها في الفلك ان كانت الطبيعية الفلكية لوهم لا يلزم الحد والذكر وان كانت المفارقة
لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية ولما اشتمل
فانثار اليه تردد وقول انه يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به والميل عالم الجسم
مغايرة للحركة بتعقل الطبيعة فباسطها الحركة لم يلبق عالق ويعلم مغايرة لها بوجوده وجودها
فرجح المرفوع باليد والزق المنفوخ للمكن تحت الماء والا اي وان لم يكن الفلك ذا مبدأ
ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير المناسب المتحرك الطرفة او الاقتصار على الصغير
او ترك لفظ مبدأ او كون الطبيعة بمعنى الحقيقة والاخيرة اولى فلا يكون فيه ميل فضلا ان يكون
المالان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة
للطبيعة في احداث الحركة وصدوث الشيء عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك
الآلة محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فبقيت للاجزاء
التالي يعلم بما بسطنا من البيان وفي هذه المقامات مقال مشهور لم يرضه احد تحريره ان الامكان
الذاتي اخص الامكانات وقوعه لا جل عدم علة قبل لامتناعها الذاتي كعدم الكل الاول

خطی
۸۶

فارتفع وقوعه بواسطة كون علة وهو انتفاء الواجب تم مستقيلا لذاته فامكان الحركة المستديرة
اعني للفلك لاينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها القريب الميل المستدير راقول يمكن
دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يحكم على شئ بحكم من جهة عقول الذاتي وامكانه
النظري عتبار اجماعه الوجود انما يرد في الامور اعيات وما هو فوق الكون دون
عالم الامكانات والاسباب الوضعية التي قد يمنع العاقل عن بالبتة لذاته ولقدرة
عالية توجبه بحكم جالبة ووذلك لان العلل الاشياء التي هناك ذاتية والامكانات فيها
كامنة عن وجوبات ناشئة عن علل ايجابية واما امكانية الامكان العدم للمنع الاول
فالوجه فيه ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي لاثبوت له في نفس الامر
بل عند ملاحظة الهوية بنفسها مجردة عن غيرها وهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة
فلا يثبت لها شئ بحيث وما لا يلائم الفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم يجب اصولهم المؤلفة
هو ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن الشئ في عالم الابداع بحيث لا يودي الى شر وفساد
في النظام فهو واجب الصدور من الواهب الجواد المتعالي عن النقص والبخل والتغير فهذه
القاعدة يثبت هذه المسئلة وظاهرها اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق
الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع الوضعية واما
قلنا لو لم يكن في الطبيعة مبدا ميل مستدير لكان الميل المستدير القسري من الخارج
لانه لو قبل الميل القسري وتحرك منه خارج لتحرك بتلك الزمان القوة القسرية
مسافة معينة في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر
من زمان حركة ذي ميل طبيعي مساوق للميل القسري لاختلاف جهتي تحركهما يتحرك

تحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن زمان حركة
الجزء الثاني مع ان الاشكال ذو عاين طبيعي والاول عديم العائق اصلا او مع عائق غير طبيعي
مشترك بينهما فهناك الشئ الذي هو الحركة مع العائق الذي هو الميل الطبيعي
اولا مع هيف وذلك لان الزمان الاقصر نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاطول
لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية
وليكن زمان عديم الميل مثلا عشر زمان ذي الميل فاذا فرضنا ذا ميل اخر مساويا لاضعف
من الميل الاول بحيث يكون نسبة الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي
تحركه عديم الميل الى الزمان الاطول الذي تحركه ذي الميل الاول فيكون الاعم عشرة
فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في مثل زمان عديم الميل
مثل مسافة اي مسافة تحركه عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وينقص اي يقصر زمانها
ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها فخر الجسم الميلي وفي
المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان زمان حركته اقصر وكلما كان الميل
اكثر كان زمان حركة اطول لانه لو انتقص شئ من القوة المعاوقة التي في الجسم الميلي ازداد
القوة اللازم لتقطر الزمان اوازداد شئ منها ولا ينقص السرعة اللازم لطول الزمان
لم يكن القوة الميلية مانعة من الحركة بهف واما بطؤ الحركة القسرية في الاجسام
المتخلخلة كالقطن ذلا جسام الصوفية الجم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول
والاحتمال فيها لا لاجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة فلا يرد بها النقض
على هذه القاعدة فظهر ان الجسم الثقيل الميل والذي لا ميل فيه متساويان في
الزمان المستغرق لتساويهما في السرعة وهو حق واعلم انه لا بد لكل حركة من امور

ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطو وكل حركتين متفقتين في امرين
من هذه الامور فلابد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد من
هذه الامور فلو اختلفتا في احد الامرين الباقيين على نسبة فلابد من اختلافهما
في الامر الآخر منهما على تلك النسبة فان اتفقتا مثلا في حد من السرعة والبطو واختلفتا في
الباقيين كانت نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطو كنسبة
الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة
السرعة الى البطو كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول
وعديم الميل من الاجسام الثلثة ولما لم يكن اتحاد حركتهما في حد من السرعة والبطو ويمكن اتحادهما
في احد الباقيين ففرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعله المص واللازم
على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما
فعله غيره واللازم ح اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين
في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام
من عدم تسليم امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين
او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل
يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري لجواز توقف المعاوقة
على قدر من القوة بحيث لا توجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقين
عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة
والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات

الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في
الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك
الميل في تنقصه وازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غاية
ما في الباب ان معاوقته يكون خفيفة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث
قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام كقبول المساواة
والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم والفرق بينه وبين المقدار
يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض واعترض العلامة
القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان او لا
يمكن فان امكن نقول بعض زمان الحركة في ذي المعاوقة القوي بازاء
نفس الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي
المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة
المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض
امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم
عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن
لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الآخرين على
النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركتي ذي المعاوق وحركة
عديم المعاوق ولما لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي انما يكون في
زمان وقوعها لا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو

خفيفة

المط ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان
على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس الامر فالجزم
حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم
الميل لكانت في زمان لا محة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم
تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو
ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض مما
اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي
بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا آخر فيستجمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن
زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف
زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير
ما يستفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات
التي ذكرها شارح التجريد وغيره هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ان
عني به انها لا مع حد من السرعة والبطوء يستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان
الحركة لا ينفك عن السرعة والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤه
امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء
وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء يقتضي قدرا من
الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس
الى الفصول في البسائط من الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا يجب

لا يجب الخارج ولا يجب الذهن الا بالفصل وما لا يقوم له في نفس الامر شيئا اصلا وكذا ان
كان المراد منه ان الحركة بمهيتها يقتضي قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة
وزمان بعض منها متساويين وهو مح اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل
الحركة من حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر المعين
منهما فانما يقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن
العايق يقتضي زمانا ومع العايق زمانا آخر فنقول ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف
بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور مهيتها الا مع حد من تلك الحدود فلا بد في
تحصلها في ضمن مرتبة من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت
فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة
نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطوء بواسطة ادراك مرتبة منهما بقوتها
الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنه الميل بحسبها وبحسب الميل يحصل الحركة على حد معين
من السرعة والبطوء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته
من حيث هي هي لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته اللهم الا اذا كانت
الحركة نفسانية فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بحسب تخيل حد ملايم من الحدود
وانبعاث ميل نفساني بحسبه يحصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية
فلما لم يكن تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها
تكاد ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا فرض
القاسر على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملائمة وعدمها
كما بين في مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا ففي كل من تلك الحركتين

لا يقتضيه

للطبيعة

احتيج الى ما يجره ملا تقتضيها حالا يجذبها فالتفاوت الذي بسببه بين الميل فيما تقتضيه
من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطوا يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة
سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو السبب المعاوق الخارجي او الداخلي
اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظة
واما المعاوق الداخلي فهو لا يكون ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا تنافي
شيئا وما يوقفنا من اقتضاء ذلك بل انما يعاوق الحركة الغريبة بالطبيعة والنفس
اللتان بهما يحدث الميل اللجاجي فانه يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني
الخارجي والداخلي ارتفاع الرقة والبطوء عن الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة والميل
ذلك استدلت الحكماء بحال ما بين الحركة تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق فاثبتوا بعد ميل طبيعي
في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا كما في مسئلتنا ووجه الاستدلال في المسئلتين
ان اختلاف المعاوق لو كانت مقتضية لاختلاف الرقة والبطو كان المعاوق القليلة
بازاء الرقة الكثيرة بازاء البطو وكانت نسبة المعاوق الى المعاوق هي القوة والحركة
كنسبة المعاوق الى المعاوق فيها على السكافي وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر
مع معاوقة ما يقطعها ويكون الاول في زمان اكثر فان مع معاوقة اقل هو الاولى
نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في
زمان بل بآن لا ينقسم وهو ايضا محال فهذا تقرير كلامهم على وجه موافق مرامهم

مراميهم ونرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المصنف لما استدل على انه يجوز ان
يقول الميل لزوم الحيز المذكور انا نقول هنا امر آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه
من الامور المفروضة المذكورة فرد الميل فيه على ازالة هذا الاحتمال بقوله وهو انا الح
انا نلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى
الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع
من حيث هو مجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالقوة والممكن لا يستلزم
محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة
احد الجزئين فرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل او الى استحالة حركة ذي الميل على
النسبة المذكورة كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التضاد
في الذات بين الامرين كما في مجموع النقيضين فان كلا طرفيه ممكن والجمع اجتماعهما
لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تناهي الاجزاء فتقيض استحالة احد الاجزاء
كما اشار اليه بقوله فهذا الحيز انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فكون
محالا فانه لما كان قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدأ ميل ولما اتضح
في الميل المستقيم كالمياة فثبت ان مبدأ الميل المستدير هو الحط واما الامر الثاني المشار
اليه بقوله وتقول انه ان افلاك لا يكون فرضه ارفع ذاته على ما مر مبدأ ميل مستقيم
فالميل بلا وجهين الاول ان الحركة المستقيمة متقدمة عليه كما سبق فوجود ذلك
الميل فيه يكون معللا ضائعا ولا معلل فوالوجود والثاني انه لو ثبت ان الفلك
بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فحينئذ
ان تقتضي الميل المستقيم والا كانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين

مبدأ ميل فيه م

بسيط م

خطى
٨٦

الى التوجه الى شرقيا الحركة المستقيمة والعرف عندنا الحركة المستديرة فهو قيل ان الميل الحركة
المستديرة لانه انما يتصور عرفه هنا بل لا يتصور شيئا منها اصلا ورد بان الميل المستدير وان
لم يتحقق عرف كل الجسم عن الجهة لكنه يتصور عرف الاجزاء منها جهة فلو اجتمع الميلان
فرجسم واحد لم يتحقق التوجه والعرف معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء
وهو ظاهر واما القول بان ذلك العرف على وجه يعود الى التوجه فلا ما فات بينا كما
الحواشي فغاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا احتمالين الاول ان الطبيعة
العنصرية يقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الجزء الطبيعي والحصول فيه فلم لا يجوز
ان يكون للطبيعة الفلكية حالتان فيقتضي ميلا مستقيما بتوسط احدهما وميلا مستديرا
بتوسط الاخرى اذا لم يقتضيا الطبيعة امرين متناقضين بافرادهما واما بحسب اعتبارين
فلا وا[illegible] والثاني ان الكرة الحاملة متحركة وضعية وافية فيكون فيها مبدا ميلين متحدين
اذ لو لم يكن فيها مبدا احد من الميلين لما قبل ذلك الميل من تارج على ما مر ان لكل متحرك
الاهن الوصل الى الارض طبيعة وكذا متحركة [illegible] الى الجوانب فيه ان احدهما الى المركز والاخر
على المركز فيكون طبيعة واحدة تقتضي حركة الى شئ وهو وسط العالم وبعض ملاقيه متحركة
لا الى الوسط الرابع ان الذي لها مبدا ميل مستقيم منها الوسط وهو ظاهر واما انه مبدا ميل
مستدير حولها الوسط بالذات فمركات ذوات الاذناب وغيرها والخامس انه قد يتسلى
الحكماء تعدد الميل بعض الاشكالات الفلكية كثيرة محيطة وصغيرة محاطة بمماسة اما على نقطة
مشتركة بين سطحيها بحيث يكون قطر المحيط مختلف لمظة المحاطة والنسبتين حركتيهما
السريعة بحسب النسبة لكن على الكاذبة فاذا فرضت مركزا هو مركز الكواكب فرسم الدوائر
على خط مستقيم هو قطر المجرة فلكي تتم الدورة يحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين

صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن تقابلهم كل مائة الافلاك من الكواكب وغيرها الحركة
وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة
العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان
كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحقيقيا فاقتضاء الحركة
في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون
ليس الا ان الكون امر وجودي اقتضته الطبيعة فوجد لكن الحاصل بل معناه انها لا تقتضي
الحركة بل اقتضت شيئا اقتضته او لا نعلم بعض الاشياء واحدا هو الحصول في المكان
الطبيعي واما اقتضاء الميلين الوضعي والاني فهو اقتضاء امرين متغايرين لان افلاك
احدهما غير حاصلة والتي هو اقتضاء الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس للاوضاع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون للحركة المستقيمة طبيعة بخلاف
المستديرة كما ستعلم هذا ما ذكروه في الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يرد بطريق
النقض بل هو اورد بطريق المناقضة بان يقال لانه يستحيل اقتضاء الطبيعة الواحدة
امرين متنافيين فكيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتجه في هذا الجواب
لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعى مساواة السند للمنع فيندفع المنع بانه قائم
السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لانم ان الكرة الحاملة ذات طبيعة
واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة واحدة بهذا قيل والاول ان يجاب
الكلام ههنا في الميلين الذاتيين ولانم ان كلا من الميلين في الكرة الحاملة
ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية
وان كانت بالغير الا خر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة

السند وارد

اى غير حاصلة بالذات وكان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية بانها حركة جزئية حركة
اينية عرضية اى غير حاصلة بالذات وكان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية بانها
حركة جزئية حركة الفلك فلك فقد يكون حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية بنا
وجه خامس مستدرة لو كان حركة كله حركة وضعية عرضية كحركة الكرة المدورة وجه يخرج الجواب
بعينه عن التشقى الرابع والخامس والسادس لما مر ان ثالث فبان حركة الاطلس وجه الارض
لا يكون الا على سبيل الاختيار فيكون طبيعيا للارض فحركة الجميعة حركة الى السفل كيف ولو كان
الموضع الموضع الذى يتوجه اليه اخفض من الموضع الذى يتوجه عنه لم يتوجه عنه اصلا
فصل فى ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام واعلم انه قد عرفت
على السنة الى سابعة اعنى ان الفلك ليس على طبائعه سبيل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره
الملة دهرا شقان من الفصل بها الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل الابداع لا بان
يكون عن جسم يفيده اياه وكذا فقده على سبيل الفناء لا بان يعيده الى جسم او وجوده استقبال
كبراء الفلاسفة ان السماء يفسد ولا فاسدة كسن العالم من المنطقة مرخوا هذا العمر الى الوقت
والفناء مسلفا الاول الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك سبوق
معها او لا واما مضارع الالحاد والقول بقدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق
والالتيام اما الاولى منهما فهر انه لا يقبل الكون والفساد وفيتها بوجه فقال محمد الجبائى
قال السيد المحقق ان ثبت من الاحكام ليس الا القدر الحيط من الحدود واما ان غير القدر
الحيط منه غير قابل لهذه الاحكام غير ثابت عام ولعل المراد بالحد والحيط المقدار فحينئذ
فلا لان الحد لما ثبت بساطته لا يكون بعض جزايه كائنا وبعض آخر معدما وبعض منها
قابل للخرق والالتيام وبعض آخر غير قابل لها الى غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية فى

فى البعض الامر المتصل الواحد كما قد علم مرارا ولانه من الحدود لجهات متقابل للحركة و
الفساد ينتج ان الفلك لا يقبل الكون والفساد واما الصغرى فلانها ستأتى فى الفصل
الاول من هذا واما الكبرى فلانه لا شئ من محدود الجهات متقابل للحركة المستقيمة
وكل ما يقبل الكون والفساد محدود متقابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثانى ان لا شئ
من محدود الجهات لا يقبل الكون والفساد واما الصغرى فقد ثبت فى الفصل الثانى
واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة غير طبيعى ولصورته
الفاسدة غير طبيعى اخر لما بينا فى الفصل الخامس من النمط الاول ان كل جسم فله
غير طبيعى قبل هذا غير كاف فى الغاية بل الجزء بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه
هى ان الجزء الواحد لا يتقيضه طبيعتان مختلفتان وهو ممنوع لانه له مر دليل وجيب
عنه بان اقتضاء الطبيعة الجزئية انما هو بواسطة ما اقتضته من لوازمها كالحرارة للنار
والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الجزء بعينه فانا لا نتباك
فى ذلك اللوازم فلا مخالفة بينهما بحسب طبيعة بل بما فرد ان من نوع واحد والا فالطبيعة
غير مقتضية لذلك الجزء لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التى اقتضاها وعلى فرض اقتضاء ذلك
الجزء وكل ما هذا شأنه اى كل من صورتى الكائنة والفاسدة جزء غير ما للاخرى منهما فهو
قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل فى جزء طبيعى او فى غير
بحسب الجزء منها بحسب حمله على المنحى الاعم من الكان ليشمل الحدود فيكون الظرفية بجزئية
او من باب التشبيه ولحظ فى مستعارة لها فان حصلت فى جزء بحسب كانت بمعنى
ميلا مستقيما الى جزء الطبيعى وان حصلت فى جزء طبيعى فالصورة الفاسدة كانت
قبل الفساد حاصلة فى جزء غريب فكانت بمعنى ميلا مستقيما الى جزء الطبيعى واما المسئلة

خطى
١٨٦

الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فيتبعها بقوله فلان ذلك انه انما يحصل الحركة
المستقيمة حمل الباطل الشبيه كما حله القاضي غير مصيب لدلالته على ان الخرق والالتيام بالحركة
المستقيمة مع انهما يستلزمان لما يدل على عدم التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل
بها للجسم التوجه الى جهة والعروف عن اخرى والجهة مختصة في الفوق والتحت والبوقلمون
من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهات وكذا اجزاؤه لا يقبل الحركة المستقيمة
فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم الخلف المذكور بقي انهما اتصال ان يحصل
فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث
توهم ان الكواكب متحركة في انفاكها حركة اليقطين فزالا، ولا يبطل به علم الهيئة لان
حركاتها يلزم ان يكون مشابهة حول مراكزها اعني الارتفاع والانحطاط، والانتقاض بالريح
والانعطاف فمرفوض صاحب الطارمات بازلو كانت الافلاك قابلة للخرق وقدر بعدم
على كرتها ذات حيرة ضد حصول الخرق فيها وتبديه الاجزاء فان لم يحس فليس غيرها
الفوق لنسبته الى الاجزاء الجامع او راكي ولا غير لما عن اجزائها وما سرى لنفسها قوة في
به نها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيرة وان
كانت يحس فليس غيرها الفوق لنسبته الى الاجزاء الجامع او راكي ولا غير لما عن اجزائها
وما سرى لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل
انها ذات حيرة وان كانت يحس فلا بد من العالم بقبول الاجزاء فانه شعور بالمنافع
وكل شعور بالمنافي الالم او موجب للم واذا كان كذا وكانت الكواكب كذلك
بحرنها كما يتوهم بعض الناس حكانت في عذاب والم وسيجيء ان الامور الذاتية
غير الممكن الاتصف عليها انتهى قوله الزيف وهو عندي من الراجحين التوجه

التوجيه وان كان عند غيره من الخطابيات بل ما هو دونها ونوع منها ونوع من التحويل
لذكرت عليه عدة من الاجلة نباية عنهم واجبت عنها بقدر بات سلمة عند الجميع
ومنها ما لم يتعرض له الا قليل وهي ستة الاولى ان نوعه يختص في شخصه لامتناع انفكه
عن جزئي الفصل والوصل لاستلزامها الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة اليه في
اوائل الكتاب الثانية انه لا يتبدى اذ لا يحصل عنه شيء والا يقبل الحركة المستقيمة
الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا فرق
ولا ذبول ولا نما فرعا التقدي فهو تشف فيه الرابعة ان لا توليد له لكونه فرع التغذي
ولان نوعه لا يتغذى ولان غاية التوليد حفظ النوع وتبقيته فيما لا يكون قبل شخصه والفلك
ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب
اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر ولا تصور
شيء منهما في الاكوان الفاسدة السادسة انه بطبيعة خامسة لا حارة ولا باردة ولا يستلزمها
الخفة والثقل للحركة على المركز واليه ولا يابسة ولا رطبة لاستلزامها جواز قبول الكيف
وتركه والاتصال والانفصال بسهولة وصعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبتت
بالبرهان في الجوهر الاعلى المجرد فكيف يحكم بها في غيره بالتقدس والمجرد عنه بعضهم
كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية لوالبه
على اختلاف التوليني انتقال الكل لاجزاء ذلك الفضاء واحدة ناطقة محركة لها بالحركة
البسيطة على نهج الراي لا يحتاج في تقييم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى
تكلف كما لا يخفى لكنه بعد اتصال فصل ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وبيانه
بعد ما ثبت برهانهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وانه مقدار الحركة سهوا افاده الله

انه طبيعة قائمة

بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي لابد منها لتحفيظ الزمان وتقوم هو بها اما ان
يكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف
لا يمكن ان يكون الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامه البعد
الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم
الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد لا يحفظ الزمان لا جائز ان
يكون مستقيمة لانها ح اما ان يذهب الى غير النهاية او لا بل يرجع او ينعطف لا سبيل
الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا
رجوع ولا انعطاف لابد لها من سمت غير متناه وهو مح فالمراد من البعد ههنا ما يكون
باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو
واقع وعليه مبنى الكلام واما ما في شرح القاضي اذ الحركة الموجودة ليست بعد او الحركة
التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على نفي وجود الحركة القطعية وقد استبعد فيه
الكلام بما يفي بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت منتهية
قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون منقضية لانها ههنا حركتين مختلفتين
بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف و
والاخرى الحركة المبتداة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم
انقطاع الحركة الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي
للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول
لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما
متضائفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون

بدون الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال حال الوصول
قيل عليه لا نم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول
كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لابد له من
فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولنقل الكلام اليه ولنسميه ميلا
وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة
اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل
الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين
الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام
بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدا المدافعة او نفس المدافعة
وان كان الثاني افحش واما الحلقة التي يجرها شخصان متمانعان فليس فيها شيء من
المدافعتين ولا شيء من مبدائهما بالفعل بل كل واحد من المبدائين حاصل فيها بالقوة
لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول من
يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل يدافعه الى جهة
وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه
مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق فالحال اي الوقت الذي
فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه الميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث
الايصال والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل اي حدوثهما آني ولا شك
ان آنية الوصول وزواله يستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية
الميلين ذاتا لا تنافي آنيتهما وصفا فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله

فلو لم يكن الميل الموصل

الاصغاء بمعنى الاستماع

المرمى

يستلزم انية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين ذاتا لا تنافي انيتهما
وصفا فيصح الاستدلال انية الوصول على انية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث
في الاولين والحيثية في الاخيرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم
تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى
من عدم تسليم كون الوصول آنيا ما على تحققه بعد الحصول زمانا فذا وانما قلنا حال
حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول انيان لان حال الوصول اي وقته
مع لامية الاضافة لا صفة مع بيانيتها كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب
واشتماله على الاستدراك غير ظاهر الخلف كما لا يخفى فلنعرض عنه لو كان زمانا
منقسما الى جزئين فحين ما يكون الجسم في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واحدا
لا مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو باطل وكذا حال
صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال على انية اللاوصول بانية الوصول لاجل
ان رفع الآني آني كما وقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن نفسه مما لا يحصل
الا في نفس زمان يكون بعد ذلك الآن والا يلزم تشافع الآنات كما ان عدم النقطة
في نفس الخط الذي هي طرفه لا في نقطة تليها والا يلزم تجاور النقاط وقد يقال ان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها انيات لانها يحصل عند انتهاء الحركة
مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وفي
الحواشي الغزية انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثانية
الحركة بمعنى القطع والزماني هو الثاني لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط
غير منقسمة في امتداد المسافة حادثة في آن فقوله والحركة مما لا يحصل الخ ممنوع وجوابه

وجوابه ان المراد الحركة التي يقع بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى اقول وفي كل
من السؤال والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من مفهومي الحركة اي التوسط والقطع
زماني اي حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسيأتي زيادة تحقيق
واما الجواب فبان قوله وهو الثاني لا الاول مسلم بل الحق ان زوال الاشياء
المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهي امر واحد راسم للحركة القطعية التي
هي هوية انضمامية متأخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على آنية اللاوصول
بان الوصول آني فزواله يكون آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا
لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزائل لم يتحقق
هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزائل بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له
فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان عدم كل آني لو كان آنيا لزم تتالي
الآنات في عدم الآن وعدم المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى
حدود المسافة التي وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة اذ البيان جار
فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء حسبما حققه الشيخ في الشفاء على ثلثة انحاء
الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن
كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في
مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض فيه الاجزاء بازاء ما ينفرض
منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان
كالحركة القطعية والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل
بان يوجد في كل جزء وحد فرض في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا

حيثما

في ذلك

الحادث ان يكون اول اناته وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث
يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني اولا وعلى هذا
القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباهها وقياس العدم الحادث كقياس
الوجود الحادث في ثلثة الاقسام وان لم يكن لحدوث كل حادث كحدوث
فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللا
والاانطباق واللاقاء ولمثالها فاذن قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث
من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا ثانيا يلزم ان يكون وضعيا
يلزم تجاور الانات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا يقبل الانطباق
عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق هذا القسم الثالث من الحادث انه باب الاتصال
على وجود الكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول عليها مما يتحقق
حدوثها في آن يكون اول آنات زمان حصوله ولا يكون آخر واحدا منهما
اجل ثاني كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له سماه لاتحاد هما على سبيل
التساوي واللازم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى فان هما حاصلان في آنين يكون
بينهما زمان هو زمان السكون للزمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة قديم
حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بآن
هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على
ما ذكرت كما هو المشهور وراجه ولا نتفاء منه اينه بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة
التي تخطها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل
والميل الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار نفس الحصول والمفارقة
الوصول

والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة هو حركة الرجوع فهناك انما ان آن
يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك
الحد الذي هو المنتهى فان عنى بآن المباينة طرف زمان المباينة يختار ان ذلك الآن
هو بعينه آن الوصول بان يكون صدامنتهى كابين زماني الحركتين وان عنى به آنا قبله
فيه على التحرك انه مباين راجع يختار انه مفايه لان الوصول وان بين الآنين
زمانا ما كله ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن
يفرض في زمان وقوع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض
حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت اقام الحجة باعتبار الميل اية انانية تقف على كون
اللاوصول انيا كما فعله المتم حيث انه استدل على اية السالبتين ليلبين بانية
الوصول واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول انيا لم يثبت كون الميل الثاني
انيا قلنا يكفي في الاستدلال على اية الميل الثاني كون اللاوصول غير قابل للحصول
فان ما لا يكون حصوله تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون
حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها فهو من القسم الذي لا يكون
وضعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل مزيلة القبيل فان
حدوثه غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا فلنا ان نحمل
كلام المتم بان نحمل اللاتي في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو مسامحة ثانية وعلى هذا
وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه ما اورده القاضي من ان العدول على الحجة المشهورة مع
الذهاب الى ان اللاوصول آني كما فعله المتم بعيد جدا نعم وان الرجوع الى الشرح فنقول
حاصل الحجة الخ ذكر الشيخ وتبعه المتم هو انه لابد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا

وصل الى صه ثم رجع فلابد هناك من ميلين بسبب الوصول والميل الموجب لحركة المفارقة
لامتناع الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما من بحث كونهما مبدأين للوصول
والرجوع آني والا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان لكل
واحد منهما اى الميلين اثنا وجب ان يكون بين الاثنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم
تعاقب الاثنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع
فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى التي هي ذوات اوضاع بالبداهة فلا
غلط قوله ان المسافة على الحركة المطلقة على الزمان هف اعلم ان الشيخ الرئيس
استشكل المجة المذكورة بحركة كرة منضودة على دولاب فوق مستو على مستوى تماس
الكرة منطقة وكل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيها صاعدة
الى فلكة القمر وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام مستند منه
بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه مرة في ذروة التدوير على اوج حامد وبنقطة الحضيض
عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب
عنها لا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جزمه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول
بكون الحركة فيها على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين
الذاتيتين وحركة الكوكب والكرة بحركة الفلك والدولاب ليست ذاتية بل
عرضية اذ الميل انما يجب لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او
قسرية ولا شك ان الحركة العرضية في بيوت الميل للجسم فعلم ان الحركة المحافظة للزمان
ليست مستقيمة فيكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة فرعا للطلوب وهي
اثبات السكون بين الحركات التي تفعل الحدود وما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول

الاول والمشاؤون واتباعهم كالشيخ في اشارة وغيرها فلاطون والرواقيون وشيعتهم
كالشيخ الاشراقي في حكمة وتلقى هذا القول من الطائفتين مع وضاعته تركنا له مخافة الاطالة
والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة المحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات
السكون المذكور بل التعاقب بين اثنين لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود
والنقط الوجودية او الاضافية يستند دون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث تصير المجموع حركة
واحدة والزمان امر شخصي واحد متصل بحيث ان يكون مستندا الى ما هو مثله فرع الاتصال
الوصفي وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية متوجه الى
غاية لازم راسمها عنها فهي منكسة غير صادقة دون الحركة المحافظة للزمان
ليست الا مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا يوجد
حركة مستديرة دائمة والحركة المعتدة للدولم لا يتحقق في غير الفلك لانها لا يكون
طبيعية ولا قسرية اما الاولى فلانقطاعها لانها لا يكون مستديرة كما يجيء والثانية
فلرجوع القسري الطبيعي فينقطع بانقطاعها واما المجوزة استدامتها بتعاقب القواسر
الغير المتناهية فنافي الاتصال الوصفي للزمان والحركة الارادية التي يوجد فيها تخلف
فلك القمر عن حركات الحيوانات لا يخل الدوام لوجوب تخلل الابدان الصغيرة
والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام المحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان
يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة والا فرضنا فلكا لان الزمان المحفظ بها
الفرض المقادير التي دونها اعاظم وما هو الا بطء منطقة معدل النهار من الحركة اليومية

خطي
٨٦

التي بها تقدم الايام والساعات والشهور والسنوات وبمقدارها يتزايل واحد واحد
فيطلع المتحرك بها فاقة الالف وماية وستة وتسعين ميلا من محدب فلك القمر في
واحد وسبعين يوما وثلث ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محللا للزمان يجب
ان يتحرك على الاستدارة واما وجه المطابقة علم ما بين فرعي الفصل ان الوضعية
المستديرة اقدم من الابنية المستقيمة وما لحق فرع الفصل السابق ان الابنية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية
والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عندهم مقبول بها وهي ابنية اقدم من الحركتين
للاخريين اعني الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذي
مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية هذا بتقدير صحة بعض القرائن
الوضعية للعقول لعدم لزوم السكون المقابل بين الحركتين وهو ان بتقدير صحة مجموع
مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحد المرتبة الى فوق عند ملاقاتها في الجوهر مثلا
من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة من المسافة وما بقي من ذلك
الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل فرع الجوهر من الملاقاة وهو فرع غاية الاستبعاد وكذلك
الحد من ذلك بان الحجة المرتبة الى فوق عند نزول الجبل فيتصور حركتها الى السكون في
الحد الذي يصل فيه الجبل الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة
عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وعدم الثانية ولكن لا مانع بين سكون الجبه
وحركة الجبل لان سكونها انما اقتضى تحقق السكون عند الملاقاة بالجوان
الدليل المذكور فاللازم منه السكون الزماني لا غير والمحال بطل عدم تحقق الحركة
هناك كما ذكرتم وبهذا لا اقدم من ان السكون انما يتحقق في مكان للاني اصلا وخلو

وخلو الجسم في آن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه
ولو كان السكون مما يتحقق في آن لا لكفى فرجانية بين الحركتين يتحقق ان ما بينهما هو ان
الوصول اليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل ثانية
وليس بينهما ملاقاة لانه سكون الجبل عند ملاقاتها فرأيتها لازم مثبل لازم مزالبيان
الذكر فرع الجبه المرتبة وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل منفصلة
الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية وعند ملاقاة مع الجبه المرتبة انما هو
من الحد وهو الوسطى لمسافة تلك الحركة فاذا الحركة بالعرض التوسط حاصلة له فرأن الملاقاة وان
لم يكن التعلقية حاصلة فلا يلزم السكون اذا السكون عدم الحركة بالعينين بخلاف الجبه
المرتبة فانها لا حركة لها فرأن الملاقاة اما التعلقية فظ واما التوسطية فلان عند الملاقاة
نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس لذلك الحد فرع وسط
المسافة فرغ فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للجبه شيء من الحركتين في
ان الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد وهذا تلخيص
ما افاده بعض الفاضلين واقول سكون الجبه وحركة الجبل فرأن الملاقاة كلاهما
بالمعنى الاول فلا مرد اما ان في فلا حقيقة لتحقق فرأن الحركة التوسطية وان
كانت امرا وجدانيا غير منكر فيها لكنها مما لا تتحقق الا في حال فرض الزمان
كذلك لما علمت الانطباق والا كوان الاينية التي يكون للمتحرك فرد وهو المسافة
انما هي حدود للحركة التعلقية المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات
فرجع ومن فظ فرع تعريف الحركة التوسطية المذكور فرع مباينة الحركة والسكون
وفي كونها فاصلة للامر المتصل القار الذي له حدود آنية متمايزة ووجود ما عن وجود

المحركة لايكون طبيعية لجسم الا ويكون الجسم بحالة غير طبيعية كائن غير طبيعي او وضع
او كيف او كم او اين او بحال من حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة
عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لامحة متوجها الى حالة طبيعية فتوجها طبيعيا فلا
اما ان يصل اليه او لا يصل اليه والثاني باطل بالبداهة والا لزم ان لا يكون الحركة
دائما وليس في الطبايع شيء معلل بما يوجبه العلوم الالهية وليس بذا موضعه
فبقي الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فما قيل
انه لا يلزم السكون الا اذا لم يسبقه الشك بواسطة بين تلك الحالة المطلوبة لا تتجاوز
وحالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة بسيقه لحالة
اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا ايضا مدفوع لعدم جريانه في الحركة
الطبيعية كما ذكرناه في الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض ذلك والمستديرة
الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها عن سلوكها ولا جايز ان يكون قسرية لان
القسر على خلاف الميل بتقييد الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان الفاعل في الحركة
القسرية هو طبيعة الجسم المقسور بما دام القاسر لها مفوقة ليصدر عنها بسبب ذلك
القوة الحركة فاذا لم يكن انفصال طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند الحركة
القسرية انما طبيعة او ارادة وبقي الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم يكن
طبيعية لا يكون قسرية فهو ارادية وقد ورد في القرآن والسنة ما يدل على ان حركات
الافلاك ارادية كقوله وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون في لغة
العرب للعقلاء وكذلك قوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله تعالى
فكل تمام امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي بن الحسين عليهما السلام قوله عز مخالجة القدر

نعم يرد ان قوله وقد ورد في القرآن

الخرق من الاصل وان اصح في صدرك شيء فاعرض الحجة عرضا حتى الصورة والوجه
بينة عارية في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا البتة بناء على ان الفاعل للحركة
القسرية انما طبيعة الجسم المقسور فانتفع بما بحث الشارح الحديث عنه في كلامه فالخلل
في كلامه يتضح مما ذكرناه من القول بالسكون الآني في الحجة ثم تحقق الحركة التوسطية
للميل فان الملاقاة وكلا جانبا كاملة فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي
ان يقال ان الحجة المذكورة وان انتهت حركة الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها جانب
الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لامتناع سكون الحجة مع حركتها الذاتية و
عرضيتها والملاقاة بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السنبة وحركتها
فالجبل يتحرك حين الملاقاة وان كانت الحجة ساكنة فلذا انع فيها صوب الاجوبة عن هذا النقض
وقد يجاب عنه اولا بالتزام وقوف الجبل فرارا لزم وان كان مستبعدا ممكن ساق
اليه البرهان وثانيا بان السكون حاصل للحجة قبل ملاقاتها الجبل بوصول ربعها اليها الملاقاة
بينها اما حين كونها راجعة بعد ذلك كون ظاهر وربما ما تيسر لنا الآن من الكلام في
هذا المقام وشل محمد ماء السكون اقرب الى الطباع والاحكام فصل في ان الفلك متحرك
بالارادة بريد اثبات ان الفلك حيوان بعض ان لم نقل كل يكون مبدا قريب لحركة
الذاتية لا العرضية لانها لا يحتاج الى مبدا بالذات كحركات النبات والحيوانات
من الكواكب والتدابير والخوارج من حيث هي حركات فقول لان حركة الذاتية
لو لم يكن ارادية كانت اما طبيعية او قسرية والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما بيان
اللازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فنبدا لا جايز
ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة

ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة فيغير العنصر وتارة فيغير المستديرة كما في الحوائي
القوة كلها بخلاف ما سيذكر ودلك اي كل واحد منهما اي الحركة المستديرة ح جملا
انه لا يمكن ان يكون هربا بالطبع كل نقطة اي هما شيا كان او وضعا والماقول بعض
الفراغ انما ترك الوضع والكثير بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجه اليه
بعينه لا مستقلة عن الخارج الجديد وكذا قوله يجوز ذلك بالبتا لا لازمة كما يجوز بالجبر
الاعواض على تقدير كون تلك الارادة قد وقع على ستقلم يحرك عنها الجسم بحركة المستديرة
فحركة عنها توجه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلبه اياه توجها بالطبع
فيلزم ان يكون الهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع مطلوبا بالطبع وهو
ح كان الهرب عن الشيء استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة بالطبع م
المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد معا وهو محال لجواز ذلك
اذا كان بحيث يملك الحركة اختلاف اعواض ودواع كما في غير الفلك او كان
المنسط من الحركة حفظ كمال بقدر الامكان وذاتيا والمركبي يتوارد الامثال والاشباه
كما في الفلك على ما سيأتي بيانه قال الشارح الجديد لا نسلم ان ترك وضع جاء
التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة
المعدوم اقول ان ترك لم يخفى وطلب آخر من نوعه تنفس لا ليستند الى
طبيعة عديم الارادة وانيه فان كل نقطة او وضع فرض تاما وفرض هربه بالجسم
بحركة الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها ليست طالبة
اي طالبا طلبا مالة ملائمة فلان كل طالب حد بالحركة المستديرة هرب والتوجه
الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه مل جله كل بعد مفترض فرسافة

الحركة

القوى ايها الخلق المطبع الذات السريع الترد وفي منازل التقدير المتصرف في
فلك التدبير بدل دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد
في المنازل والتصرف في الفلك لا يكون بلا جوة وارادة فان قيل الحركة ان كانت
الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فتقول الفعل الذي
يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة واحدة
مستمرة لا بينة فان اختلاف الافاعيل لازم اختلافات الاختيارات التي تتبع اختلاف
الدواعي والاعواض لانا نلازم نفس الاختيار او الاستحال استمرار الفعل الواحد
منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد وانما
وقع في كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها
فرجيها ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لما وان لم يكن
قوة طبيعية كما شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطليموس في الفن
الكلمة الرابعة من كتاب المجسطي فقال اذا هب المختار الاهل وان لم يكن بينه
وبين الطبيعي فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن محمد الاصفهاني فقال ان ذلك
الفلك الى ان طبق عند الفلاسفة الذين يحاربون بقوة النفس الناطقة الجزئية
وانه مع ذلك منافي التغاير والاستحالات لزوم النظام الذي هو افضل الافعال
في دوام العالم كما مطبوع على ذلك لا بين اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفا
قدس سره وروح رمسه وزاده بيانا فقال ان كل قوة فانها تتحرك
بتوسط الميل والميل هو الخلق الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا
احس ذلك الميل فيه متقاوما للسكون مع سكونه طلبا للحركة لان القوة المحركة

طلب الخير الافضل

يكون موجوده عند اقامها المحركة ولا يكون الميل موجودا فكذا اربعة المحركة الاولى
فان محركا لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى
طبيعية لانه ليس بمتنفس لانه خارج ولا لارادة او اختيار ولا يكنه ان لا يحرك
او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد للقوى الجسمانية فيفيض عن
نفس تجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركة
طبيعية وقد بان انه ليس قسرا فهو عن ارادة لا محة فصل ان القوة المحركة
للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة لانها لو كانت كون الفلك جرما متحركا
بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انما كبر لبعد ان مبدأ حركته ليس قوة
جسمانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون كلية
لا يكون متعلقها جرم الفلك بتعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف
كتعلق النفس الناطقة بدننا لان واعلم ان الادلة المذكورة في اثبات
هذا المطلب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدأ ما واما من جهة غاية ما او
غرض ما فكون حركته ارادية كما علمت من الفصل السابق فلها فاعل وغاية فلما كان
من جهة الغاية كنا لهم غرض الفلك فحركته ليست جبرية انما نه لا يحول ولا يحدث
او لا يكون جبريا عن غرضه شوقا ينا ولا مزاحم له ولا عرق او لا فساد ليكون
غضبيا والاعراض ما هي جبرية لا يحرج عن نوعين ظهر مراد عقلا وادراكا كلها
فلما نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كما تقدم حركة الفلك غير متناهية
وغير التناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية
فمبدأ حركته نفس مجردة او العقل المعرف لا بما ينبغي تحريك الاجسام لا ثبت

ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباين للكوكب
له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختار المصنف
وقال على تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك يقوى على افعال غير
متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالكوكب ليست قوته جسمانية
فهو ذو نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك
فلا محة قوة يقوى على غير المتناهي من الافعال ولكن ان علم ان النهاية واللانهاية
انما يلحقان بالذات الكم سواء كانت متصلا دهريا المقداري او منفصلا دهريا العددي
والمقداري فقط كما يكون فيه فرض اللانهاية المقداري والعددي فالازدياد فقد
يكون فيه فرض اللانهاية العددي فالانتقاص وانما الذي ليس فيه فرض
الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه
اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى التي فيها ليست بسبب ذلك غير
متناهية وكل حكم يصح الاعراض السارية فيها واما الثاني فجواز ان يكون القوى
عليه غير متناهية وكل حكم يصح الاعراض الذي هو انما يتصور في مثله امور الدة
والدة والعدة والتفاوت بين هذه الامور وعدم التناهي فكل هذا انما يتحقق بسبب
بان تفرض نارة رماه متفاوتة القوى فيرسمه الرمي ويطلبه فيختلف لامحة
ازمنة قطع سهامهم مسافة معينة ثم نفرض رماه متفاوتة القوى فيكون
صدور رمي بعد رمي دفعة فالاختلاف الاول فرالقوى اما يكون نابذة
فالتي رماتها اقل شدة قوة من التي رماتها اكثر ويلزم منه ان يقع على غير المتناهية
في الشدة لا فرزمان ولا جل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله تعالى جسما يجب ان

بهذه

تمرد

ه طولانية نفوذ الرمح وجوده قوة
فيختلف بهم ازمنة وكانت سهامهم
ه العدد ثم نفرض رماه متفاوتة
القوى ١٢

على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك
الواجب تعالى جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو بط اذ لو تحققت حركة
لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان وهو مح والاختلاف الثاني بالمدة فالتي
زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهية منها لا يقع عملها في زمان غير
متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون
اقل فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادي
حركات الافلاك وان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية فقد
علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك وان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة
لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان
الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا يقوى على حركات
غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة
المقدارية فيها وانما قيدناها بذلك لان الكلام في الافلاك فلا شك في ان
قواها اذا كانت جسمانية كانت كك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الاتي
بالقوى الحيوانية او النباتية الحالة في الاجسام الالية الغير المنقسمة بانقسامها
فهي قابلة حسب تجزي الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها جسما للتجزي الى
اجزاء يكون كل واحد منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث
يكون نسبة جزء القوة واثره المقوى عليه في جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوى
عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندي
ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله

بقوله وجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع
تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخ
اما ان لا يقوى الجزء على شيء اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون
الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد تبين ان الاجزاء المقدارية ك هف او يقوى على
مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها في التاثير
هف بالضرورة فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم
نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة
وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي حل فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة
الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا نم لزوم المساواة
بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق
ان الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها قوى متخالفة
بعضها يعاون بعضا فلا تفاوت بين تاثير الجزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين
تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس
الا في الحركات القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون بمنع ارتفاع
الامور الخارجة عن طبائع الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ
في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة
اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون
نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها

سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر
ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان
كك فالمجموع اى كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى
على جملة متناهية من مبدا معين او على جملة غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع
يقوى من ذلك المبدا على ما هو زائد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام
في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع التحريكين من مبدا معين هف واشبه
ما قيل في فائدة تقييد الغير المتناهي بما ليس النظام وهو ان المراد بكونه متسق النظام
ان يكون امتدادا واحدا اذ اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير
المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية
كك بخلاف ما اذا لم يكن كك كالمائة الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية
فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين
المتضاعفة الى غير النهاية لازدياد احدهما على الاخرى لا من حيث ان مجموع
كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث
ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين واخرجها
عن نعت الاتصال والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض
للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة لان
هذا الامتداد مما يقبل الانقسام انحاء مختلفة الى غير النهاية فلا محالة يكون كل
واحد من احاد بعض الانقسامات مشتملة على عدة من احاد بعض اخر كالسنين
والشهور وكذا يتصف الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين

مختلفين اى باعتبار هويتها الاتصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها
المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها بالاعتبار الاول دون الثاني وقد
يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ونفى بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع
الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه
لجوازها بل وقوعها كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدائين من مبدائين
مختلفين والدليل عليه ان المص لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد
المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع التحريكين من مبدا واحد
كما فعله المص يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف
المقابل للمبدا المفروض حتى يلزم المح لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال
لاختلاف الحركتين في السرعة والبطء اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة
او مدة او عدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون التفاوت بالاخر فاذا
فرضنا قوتين احديهما جزء الاخرى في شيئين متساويين بحركاتهما في مسافة من
مبدا محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور
ومع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في
الطرف الاخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى
على غير المتناهي لان انضمام المتناهي بمرات متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية
لا لما قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الاثار في الاجزاء
الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام
سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية الفرقة

الى المتناهي

لا ازلما لعدم وجودها لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لما يوجب الاتصاف
منتف ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم
ان ههنا ايرادات مشهورة الاولى ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد سلسلة
اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والازم على الفلاسفة
الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه
بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ههنا هو القوة وهي موجودة في الحال
بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يكون الحكم عليها بالزيادة
والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي
فالاشكال باق بحاله فالجواب الحق هو ان عدم التناهي شيء غير نافع في الحكم
عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل ربما يوصف شيء بهما وبالتناهي معا
اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لا كانا من خواص الكم
المتناهي فلا يكفي مجرد التناهي ولا بد من فرض عدم التناهي من جهة اخرى بناء عليها
بل قد يكون وجود لا يكون فاقدا لكم على اطلاق سلب النهاية فرضا كالجهة
الموجودة فذلك الامر المفروض يوجب التفاوت فرجعنا بهذا
فنقول فرق بين الصورتين انه لا كان عدم تناهي الحوادث وازديادها
كل منهما في جهة مخصوصة لم يمكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي حالا
عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال
الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا فالتفاوت بين للتفاوت
فيها بحسب طبيعتها ولو كانت مجتمعة الابد آخر امتدادها فلا بد من التفاوت

التفاوت في الجهة الاخرى الموجب لتناهيها فلك الجهة اذ ليفه الا ايراد انتفاء برهان لو
اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية برهان ان يكون للفلك محركان
وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما حاولت تحريك جسمها لكونها
فوقها تاتها بالقوة والافلا حاجة لها الى التحريك فهي منتقرة الى شيء يكون كالة تحرك
بالفعل ليخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلابد من تحريك السماء من
مبدا عقلي مع انهم حكموا بان المحرك للاشتياق لا على الوضعيات المتغيرة لا يكون صدورها
عن مفارق عقلي بل لابد لها من قوة جسمانية منفعلة لها تصدر عنها تلك الحركات جزئية متوقف عليه
واجيب عنه بان التحريك للسماء مبدا بعيدا بهذا المعقول ومبدا قريبا هو النفس فكون
جزء اول التحريك امرا سماويا لا ينافي ان يكون للتحريك مبدا آخر قطع القول الاول
ان بقي لكانت المبادي العقلية علة غائية فحركات الافلاك وجهة العلة الغائية
هي علة غائية لنا عليه الفاعل وعلة غائية للفعل هو هكذا لاعتبار الاول مبدا البعيد للفعل
وبالاعتبار الثاني مبدا قريب لزفاوجه فرق كلامهم فان للفلك محركين نفساني وعقلاني
فالمراد الفاعل والغاية هو ههنا بان قريبان ومما رجدين ان المحرك للفلك لما نفس
ولما عقل فالمراد الفاعل فقط لا يزداد الكمال بالقوة الانفعالية للمبدا الاول
فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل واليه
يرجع ما في الحواشي الجديدة من لزوم انقطاع الزمان على قدمه بهذه الدليل المذكور
لا جائز بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متغايرة بكون كل منها قابلا
للحركة والكل قابلا للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزء غير متناهي الحركة يلزم المساواة
بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل اينه متناهية لان نسبة الحركتين

كنسبة للبين المتناهيين فيلزم انقطاع الزمان هف الجواب ان البحث الاول ايس ايا
فرذاتها الا القوة المحققة وهرهن هذه الحيثية فائدة لجميع الاشياء وانما تستفاد بها
لشئ بعد شئ فهو لا يحصل لما مض ذاتها بل من جهة حصول الصور اد البيات فيها فتغير
كونها قابلة للامور الغير المتناهية انما يحصل لما من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد
لصورة اخرى او هيئة اخرى غير ذاتها غير متهيئة لقبول صورتين او هيئتين معا
فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وذلك لان كل حركة انما هو بسبب حصول
حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية والمادات القابل بما هو قابل فليس لها
الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية
هذا يخلو سياق الايراد الرابع اذ لزم الدليل لا يثبت ان يكون القوة المنفعلة الفلكية
ملاصقا للقوى الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفا والاشارات
وغيرها ان القوة الجسمانية الفلكية لا يزال يتفعل عن المبدا العقلي ويتفعل فيه الفلك
والممتنع على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل البداية والاستقلال لا
التاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية فان بينها
هذه المغايرة فرقا واضحا لا يؤدي الى امتناع الجميع ما كنه يصدر
الامور الحادثة عن المبادي الغير المتغيرة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس دورات
الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة اكثر اقوى قوة على ادورات
اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لاقل فيجب من ذلك تناهي القوة التي المحركة
ومن تناهيها تناهي المحركة بين الجواب ان التفاوت بين المقارنات المحركة للافلاك
يجب الشدة لا يوجب تناهيها يجب المدة ولا يجري مثل ذلك في قوى التي بالنسبة

لا

الى كل منها نسبة واحدة وهيئة واحدة فلا اختلاف فيها الا يجب بالكمية في العمل وانما
المقارنات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها اجود فعل الآخر فيجوز كونها
لاختلاف جواهر مبادي الامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة بالسرعة
والبطء متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض لو خليت وطبيعتها لكان يوجد
عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا
عن القوة غير منفية لا ذهب ان السكون عدم ملكة حصول جسم فيحيز ما من شانه
الاين فهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوة الطبيعة فالحق
في الجواب عدم تسليم واعلم ان صاحب الملخصات ذكر في اثبات ان القوة
الجسمانية لا يتاتى على فعل غير متناه دليلين احدهما قولنا ان القوة الغير المتناهية لو
حركت جسما بكل جزء منها مسافة دون حركة اخرى متناهية فلنا ينها بالقسمة وكذا سرعة
حركتها ولكنها غير متناهية نا ينز الغير المتناهي لانه نسبة تتناهى
اثا ينز الا متناهية والثاني قولنا لو فرض قوة يحرك جسما من مبدا معين حركات لا تتناهى
ويتحرك بمثل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا من ذلك المبدا مسافة ما يتحرك حركات
الاول شدة ومدة فيتفاوت المدة بالتم والا استوت القدرة على قليل الفاعل
وكثيره نواجح وكان التفاوت فرالآخر اقول فرض مثل الدليلين فلنا س درجتين
احدهما مشتركة والآخر مختص اما النظر المشترك فيها فهو جريانها في المدى المجردة
فيلزم ان لا يجب حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية
بل الى قوى متعددة غير متناهية ولا بد فرجسم دائما من حركة دورية سرمدية اخرى
والكلام جار فيها وفي محركها ايضا فلا بد ان يكون في الوجود طبقات من المحركات

عليهم

والحركات غير متناهية واما النظر المتعلق بالاول فبرهان التفاوت بين القوتين الغير المتناهية
والمتناهية لايمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة دون الشدة لعدم امكان حركة
غير متناهية في الزمن كما مر فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية
من جهة اخرى كالمدة واما النظر المتعلق بالبناء فبرهانه لايثبت به عموم الدعوى لكونه
غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك عضد الشيخ الرئيس في الفن السادس من
الاشارات عيان امتناع تحرك جسم بحركة قسرية بقوة غير متناهية اذ قد علمت
ان الجسم الصغير يسارع الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما
مع رفع المعارضة الخارجية انما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفا لا غير فانه
اعلم بحقايق الامور فصل في ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية لا مفارقة

لفلك ٤ في الفصل السابق كون النفس المجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان
لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي للفرس ونحوه فكما كون منها
محلا لارتسام الجزئيات الادراكية الان الخيال مختص بعضو لايق له مقدم
الدماغ وذلك القوة غير مختصة بشئ من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزاءه
لبساطة وعدم رجحان بعض اجزاءه على بعض وتسميتها نفسا منطبعة في قالب

لفلك ٥ الشاع لامتناع كون شئ واحد ذا قابلين اعني ذا وانثين واستحالة تصور الالة
بصورتين جزئيتين فقال لان المتحركات الجزئية الاختيارية الصادرة عن
نفس الفلك اما ان يقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية
انما توجد بارادة تابعة للشوق المتبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم
او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولابد ايضا من التصديق بترتب الغاية الباعثة على

حكم التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مبادئ مترتبة ابعدها عن
الفعل قوة او الدركة وهي اما الخيال والوهم كما في غير الانسان او العقل العملي
بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملايمة والمنافرة
وهو غير الادراك لتحقق الادراك بدون الارادة او الكراهة وهو مبدأ الفرح
والاوجاع الواقع تفهيمه بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانسان تناول
ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهته تناول ما يشتهيه بسبب ما يرجو عقبا او ينزعي
عليه كالحجامة وتحاميه وذهب بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد وليس بشئ آخر وتحقيقه
يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول كما سبيل الى الاول
لان ما يوجد من المحركات الارادية لا يكون الا محركة جزئية فهو اما ان يكون شوقا جزئيا ينبعث
عن راى جزئي فلو حصل التاراى كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة
كلية لم يكن هذا الراى الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا
في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لابد ان تختص ويصير جزئيا حتى تنقضي صدور الحركة
الجزئية وذلك لان القدر الكلي نسبته على جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه
بعض المحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه قبيح
فبقي المحركات الجزئية الارادية اما المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية
وكلما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا الاجماع على الظاهر اذ الدليل مخصوص
بالجزئيات الجسمانية وقد مر حيا بان الجزئيات المجردة يرتسم في النفس اقول
مناط الجزئية عندهم انما هو بحسب الادراك الاحساسي او العلم الحضوري فكل ما
يرتسم في النفس المتعلق منهما كان مختصا بكليات كثيرة فذلك القدر منهم

امالان يقول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها
كيفية حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية الشخصية تكون جزئية وان
كانت بالقياس الى افراده الخارجية او الذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي
وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر
فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة
الفيل والدبابة او لاختلاف الاخذ عنه والمنتزع عنه الصورتان في الصغر والكبر
او لاختلافهما في المحل المدرك قيل المحذور لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض
كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الصغر والكبر
ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو لكن وقوع الاختلاف
في الهيئة ولوازمها لا يكون الا اختلاف في المقدار الا باختلاف المأخوذة عنه
او الحاصلة فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا لا نحتاج
في تخيلها كبيرا وصغيرا الى اعتبار اتباع عارض في افراده مما ليس في الآخر فلا سبيل
الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فهما صورتا شيء واحد فيكون ان
يحتذى الهيئة لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الهيئة بناء على حصول هيئات
الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر
والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكون صورتين لامر معدوم
كمل مرا موت بناء على ان ماهية تتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه يجوز ان
وجود الذهن فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبرة منهما ارتسمت في موضع
مما الصورة جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة فيتم الامر في الوضع دون ما

فانه فرجساني وهنا شكوك وانا طايتة يجب التنبيه عليها الاول النقض بصدور
الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب
عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق
فيه لا يسعه هذا المقام والثاني ان تقضي ارتسام الصور الكلي الى جزئيات الحركة
وجوب تخصصها بخصوص المكون ذلك الخصص صورا جزئيا فم والجواب ان الصور
الكلي مع الخصص بصور جزئي فالخصصات المنفعة الى الصور الكلي بجملة الصورات
جزئية الثالث ان الدليل لا يفيد انه على امتناع ارتسام الصغير في الجوهرات
انما يخص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار
له صغيرا وكبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة
الجزئية لا يخرج عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لان المقدر عندهم في ان المسافة
من شخصها تها وله مقدار بالشبهة الرابعة لو كانت للفلك قوة يرتسم فيها
صور الجزئيات لزم ان لا يتعاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لبرهان
القوة المدركة في ترجيح ايجابه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانتقاش
واقول يمكن الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها او لوازم
حركاتها لان ادراكها لا يليق جزافيه وهي لا يصور الحق كما صنعه الحكماء فان كان
الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوهم فرجح بعض المواضع لارتسام
صورة ما فيه دون بعض فتعقل صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من
الفلك كالدوايرالعظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الاجزاء الاربع
الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في اجزاء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس

خطي
٨٨٦

ز تسم فرلك الترس عليها غ العظم وصغيرها غ الصغير واما السوال فرلية تخصيص
بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السوال فرلية تعيين النقطة
والخطين وقد مر بيانه وان كان الكلام فراد راكها لوازم الحركات من الصور الجائية
الفاسدة وعوارضها الخاصة والسبب فى تخصيص مواضع الفلك باعيانها بارتسام
صورها الادراكية فيها فتنتقل وضاع المناطق والاقطاب وجنب الكواكب بعضها
مع بعض وجنب العلويات الى السفليات كما يحصل امتياز اطراف الفلك بعضها
عن بعض وعدم الطلاع البشر على تفصيل امر لادليل على نفيه الحاصر از الحركات
نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخ اما ان يكون له علوم غير متناهية
لكانت من الحركات وغيرها فوازنة غير متناهية شيئا بعد شئ بحسب ترتب ازمنة
وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من
امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت
غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة فوجدت حدة هو الغير المتناهى
من الترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الاحاد الغير المتناهية
ذات الترتب وان كان الثانى فيلزم ان يكون الحوادث اليومية متناهية بالعدد
والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نحسب عن ذلك اما على راى من
ذهب الى ان لنسب مقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة
عودها عددية كما يوديه الرصد فبان النقوش الكائنة فى مدارك الافلاك
السطوح السارية فى ابعادها متناهية ولا يجب فلك تناهى صور الكائنات
لوجوب تكرار الوضع الفلكى عند الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية

لكان شئ

الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ من الالاف الكثيرة على ما اشير بقوله تعالى والسماء
ذات الرجع والى ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه من الحوادث عندهم متولدة
كلية حاصلة فى نفوس الافلاك عن مبادئها العقلية وذلك الصور لبعد الكلية واجبة
الاكرار فى الحوادث تزول وتعود الى شبيه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة
المعدوم بالتواطع البرهانية فاذا كانت النفوس الفلكية منتقشة بها على تكرارات
الاقترانات او ضروريات الاستقبالات الرابعة كلما كان كذا كان كذا وكانت ما
يحصل الامور الجزئية وتحيل الوصول الى كل نقطة على تحاور اكل الصفوات الاقترانية
والكريات الاستقبالية امر لكنى كان كذا لوليس يكفا ظهر ان تعلم الرابع حركاتها بانفسها
هو القضايا الجزئية الى تلك الكليات التى هى العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الزمنى

علة الرد الكلى لحصول العلم بالحوادث الجزئية على ما مر

وهكذا الى ان يعود الاوضاع عينها ولا يجب فلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة
بالاعيان كما توهمه نوابغ الناسخى المنجم لامتناع ذلك لتكرار كما تبين ما مر ضعفه والعلط
راى من زعم ان سبب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صفية بارية الهية اراد على القدرة
والعلط فى الايجاد لعدم تكررها والخضارها ووجوب اعتقادها هو الاعلط والاسخف فى
حق الله وقدرته وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والسبب الطبيعى
ربما لا يدرك بها فان ان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات
بعوامد مانيا وبثبت وعنده ام الكتاب المبرء عن المحو الممحو فحيل ان
فى راس كل سنة من سنى العالم الالهية المتممة لالف وستين الفا ما يعده المنجمون
يشاء الله فى تلك النفوس صورا اوجده فى السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية
على ما ذهب اليه الملك واشير الى ادايل هذه السنين بقوله تعالى يوم تطوى السماء

خطى ٨٦

كلها المحل للمكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تهبط الامر من السماء الى الارض
ثم يرجع اليه فرموم كان مقداره الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب
هو الراى الاول المنسوب الى حكماء الفرس والاقرب من مذهب يونان لان العلوم
تلك العلوم المحاصلة فى نفوس الافلاك اما ان يكون كلية او جزئية فان كانت
كلية فليست فى مقدورنا لان الكلام فى العلوم المنطبعة الفلكية وادراكاتها
الجزئية وان كانت جزئية فلتعسر او عدم انضباطها وبعضها مع ليس للعقل
دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس اذا كانا لمعلوم ما وياه او
العلم الحضورى اذا لم يكن تلك وكلا مناط الاول وهو ان ذلك لا يكون الا
شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الانفعالات واما
ان النسبة الصبية اول على القدرة واعلى فى الايجاد فهل تنزيل العودة اشرف
كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكية بان النغمات التاليفية العودية اذ
اشرف من غيرها وهل ذلك الا كقول من يقول النغمات الغير المتناهية والا متناهية
الغير الموزونة اعلى فى القدرة واول على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها
والحصار الموزونات والمتناهيات واما الرموز القرآنية فلها محامل وتاويلات
غير ما ذكروه اعلم بحقايق اسراره والرموز اما يه الفن الثالث فى العنصريات
اى العناصر وما يحدث منها من الموالية الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول
فصل فى البادية العنصرية وهى اربعة باستقراء اوائل الملموسات ووجدان عدم خلو
الاجسام المستقيمة الآلات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة
المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المنفعلتان لقبول الاشكال بسبب
وجه الكمال او النقص ولمشاع اجتماع امس مركل من القابلين فرجسم واحد للتقابل
بينهما فاذا تركب كل من الفاعلين مع كل من الانفعالين حصلت اربعة اقسام بارد
ورطب بهو الماء وبارد ويابس بهو الارض وحار يابس بهو النار وحار رطب بهو
الهواء فهذه هى امهات الموالية واركان عالم الكون والفساد واسطقسات
المركبات وعناصرها التى منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات وكل
واحد منها يخالف الآخر صورة الطبيعية اى النوعية والاشتمال كل واحد منها
يرافق الآخر صورة النوعية بالطبع صرف ذلك الآخر واتصالى بسيط اذ لا يستقر
شى منها حيث استقر الآخر دونها فى الاطراف الطرف فالمقدم خلوه واعلم ان
الكيفية قد يتبدل مع الحفاظ الصورة كالماء المتجمد والمتجمد فى فان
الصورة المائية فى الجمد والجمد فيه لانها يرجع الى يقتضيها ما بطل بها طل وان
قيل للماء الجامد انه بارد لا يعنى انه بالفعل كذلك بل بانه بصورة المقتضية لبرودة زال
المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وقد لا تبطل فانها من الصور كما قال
وكل منها قابل لكون والفساد اى ينقلب بعضها الى بعض بالتوسط او بتوسط واحد او اكثر
فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها الى الثلثة الباقية اثنى عشر منها يحصل
من انقلاب كل من المتلاصقين الى الآخر اربعة يحتمل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط
واحد الى الآخر اثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر والمشهور ان به
الستة الاول يحدث بالذات والستة الباقية لا يحصل الا بتوسط او بوسطين وبحدثه
لا حول الشيخ ان الصاعقة تولد فى اجسام نارية نارجتها الخوفة وصلابت لاستيلاء البرودة

عطف
٨٨٦

فقد تحقق انه لا تقلب الهوا ونانيهما قوله والا ايضا ينقلب هوا ما لم يحصل
من استحنين الشمس والنار كما ان منهن البخار الصاعد من الماء المسخن فان
البخار اجزاء هوائية متكونة من الاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها واما
الدخان بين النار والهوا فاعلم بها قوله وكذا الهوا تنقلب نارا كما ذكر الحادثين
فاذا ارتفع عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهوا الحدث فيه نار
من انقلاب الهوا اليها ومن هذا القبيل الهوا الحار الذي منه السموم المحرق
وثانيهما قوله والنار ايضا تنقلب هوا كما يشاهد من المصباح فان شعلة المصباح
لو بقيت على النارية لتحركت تلك الطبيعي على سمت خط مستقيم فاذا لم ترتب
الطرق فاعرفت ما هذا ها ليس كذا اعلم ان المدعى لما ثبت انقلاب العناصر
اي تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل على طاعة هيولى مشتركة لا يرد عليها
من الصور وليسها وتليها لا راسة ولا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى
طاعة الصور المغيرة لورود الاعراض والكيفيات عليها المؤدية لحصول المزاج على
المركب منها ليلزم انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما ذهب الشيخ فرفض اول
زمانه وذلك انا نحقق بالبيانات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر
زائدة على صورها النوعية مغايرة لها فشارك الى زيادتها بقوله ويقول ايضا ان الكيفيات
المغيرة زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها يستحيل عن الكيفيات اذ يزول عنها
بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخن والتبرد في الانمثلاع بقاء
الصورة النوعية الثانية بحالها وكل الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية
للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه عن علة واحدة وانت لا يخفى ان الملاك الذي هو المغايرة

المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام من المدة
المذكورة فلا قدح عليه بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال
الصورة المائية والارضية بزوال البياض والجمد غير موجبة لعدم كونه منافيا
للمدعى لا يخفى ان المطلقتين لا تنافيان وانما يتوجه لو كان المراد منها الدوام
وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط من العنصريات حقيقة كانت كالاولى او اضافية كالثانية
فمزاج الثاني هي اذا انصرفت قال القوشي فخرج القانون بقيد اجزاء
العناصر بخلاف المزاج المتوسط لا فرق بين المزاج وذلك لانا نحتج الى التقرير
بهو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال
بعده وذلك لان الشيخ نفسه يعرف بان مزاج الشخص انما يحصل بتركيب العناصر
الحارة والبادرة والرطبة واليابسة مع انها لم تبقوا اعتبر في عليه العلامة الشيرازي
بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسري الى
الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسري الى القلب واذا وقع
بينهما التحليل على ما كانت هي المزاج والا لكان المزاج في مدة الوضع والتركيب
وهو باطل بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس
تحصل لكل منهما كيفية متناسبة لصحة ذلك الكيفية عرض موجودة في عناصر
متصفة الاجزاء اقول فيه نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة
الدماغ سارية الى محل الاخرى جيدا ذكره لا يوجب ان يكون المزاج ان نوى
الحادث من كل منهما حاصلا من تصفر اجزائهما وان كان تلك الاجزاء المتصفة محلا
لهذا المزاج وابين هذا من ذاك واجمعت وفاست في المركب وفعل بعضها

بعض بجوهرتها المتضادة قد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية فرالجسم مبدء الآثار
ومصدرها انما على الكل وعلى جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل اولا فرمادتها
التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن مادتها
ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط
للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما هو ضمن مخصوص
وحزب معين بالنسبة اليها وكذا الارض لا تبرد الا ما هو نسبة المجاورة اليه فاذا امكن
التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلا حقت المماسة بينهما لكان البلغ والمماسة
انما يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها اتم و
التفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فعقول العناصر المختلفة
الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزائها جدا وانحلت
انحلالا تاما وفاست تماسا كاملا بين اجزائها وحصل صورة كل منها فرمادة الاخر
كما هو المختار عند الفلاسفة وانما لقلنا الا اختياره هذا المذهب بقولنا بتوقف التضاد
اي فرالكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شائع وكم سورة كل منها صورة كيفية
الاخر المضادة لكيفيتها حتى نفس العنصر البارد يحصل سورة من حر العنصر الحار ويزول
تلك الكيفية الخ هي الحرارة الغريبة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالنسبة
الى العنصر اليابس فيحصل منها فاعيل سور العناصر المتصفة المماسة وانفعالات
سوارها كيفية متوسطة بين المزاج الكيفيات المتضادة اي المتخالفة اذ لو حصل
هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لم تحصل والا لزم
ان لا يقع بين اسطقسات مزيجة قد انكسرت كيفياتها النسبية بحيث المزاج

الزاج الاول بحيث اذا انتهت الغاية واحدة من الطرفين وعرت عن الاخرى
فيتسخن بالنسبة الى البارد ويبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الحرارة واليبوسة
فتبين ان في اجزاء اجزاء المركب فان كل جزء من اجزاء المركب ممتزجا بالحقيقة
او بوجه ما عن الآخر فيكون الكيفية الغالبة به غير الكيفية الغالبة بالآخر الا ان تلك
الكيفيات الغالبة تلك الاجزاء متساوية فر النوع وهذا معنى قولهم المزاج
بعد ان هذه الكيفية المتشابهة ليس مزاجا وما قيل فتلك الاجتماع المودي الى الكيفية
المذكورة ليس امتزاجا وا ختلاطا لامتزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه الاول
انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما
في تاثير النفس ما قيلها بالتسخين والاضاءة والتماس منها وكذا المبصر فر الابصار
واذا جاز الفعل فر غائب والانفعال فر آخر كما ذكرناه جاز التفاعل ايضا بلا مانع
عقلي وفر المباحث المشرقية الصواب ان يترك منها الاحتجاج ويعول على المشاهدة
فنقول الكلام فر اجزاء المزيج وهي لا قة ملاقية وقد شاهدنا ان بعضها لا يؤثر فر بعض
ولا تاثر عنه الا بالملاقاة والتماس فلا يجوز ان التاثير والتاثر فيها بلا ملاقاة محصل
فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده انا نقول المحذور المهروب عنه انما هو
جعل الكيفية فاعلة لا زم ايضا فر نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل
بواسطة الكيفية الغالبة بها فان الصورة النارية لا تؤثر فر غيرها فر كر البرودة بل
بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا فر التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع
المكسورة المنكرة وذلك لان الامكانين لا يجوزان يكونا متضادين ولا ينقلب
المطلوب قالا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان

خطي
١٨٦

العرضان مع الانكسارين فيلزم وجود العرضين مع الانكسار وانه يح لا يتم المنكسر هو
المادة لا الكيفية فلا محذور لان نقول المنكسر المادة ليس باذاتها بل من كيفيتها
فالجواب عنه ان الصورة فرعلى منها فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب
اجتماع المادة المتكيفة فالكلام ان اريد به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث
المنكسر فهو لا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهو مجتمع
معه ولا محذور فرذلك بل الاسلب بالبرهان ان يتم شدة كيفية كل من العنصرين
معدة لان يفعل صورة الآخر لا صورته فرادة ذلك الآخر لانه مادة كما هو
المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير صورة العنصر
الحامل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر آخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم
كون الكامن منكسرا ان قلت ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كما الحار مزيده
ومن الجمع ان يتم ان للصورة توجب الحرارة وكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة
واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هو الكيفية دون الصورة اقول فرالجواب
انه لا مانع من افادة الصورة الآتية فرمادة او ماده جسم آخر فرنوعا او شخصا
نوعه حرارة لاجل كونها مقهورة واعتبر ذلك الامر وقد للحركة الصاعدة للجسم
الثقيل الصادرة عن صورة مقهورة منفعلة للحركة النازلة مع عدم الفرق وقد علمت
ان الفاعل فرالحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر ايا ما الرابع ان كلام الحكما
مشعر بان الراح كلما كان اصل كانت الصورة النائبة عليه من البدء النهاية
الحكم قد ثبت بصناعة الطب ان اصل الاعضاء جلد الاصابع وانه خرجا من
الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد فهذا الاغراض مما اورده

اورده الامام الرازي على كلام الشيخ فرالاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي والفرج
بقوله لكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يتفرع عليه ان اصل الامزجة على الاطلاق فان
الاعضاء من حيث هي ليست بمزيته من الاعضاء الا على الوجه الذي تقتضيه طبيعة وبانه ليست
الاعضاء ما يتعلق بها الا النفوس لاجل المزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل مزاج الارواح التي تترتب الاجزاء التقليدية الخفية
فيها فرالآن ذهب المحقق الطوسي الى ان تعلق النفوس يتابع لتسوية ملائمة
تلك الارواح واكملها التنفس فالنفس اولا الى عضو يحيل تلك الارواح وينبوها على التفرق
وهو القلب ثم الى عضو فيه بها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدا للحس والحركة
وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء لاجل عضو يجب باجابتها فرافعالها المختلفة المترتبة
الى ان يتم الجلد الاملس وغيره فحينئذ يتبع ذلك التخصص على التفصيل المذكور فرحركات
القلب فهذا واضح لا محالة ليس بخبر على الظاهر فرتهم ولكن فرلم يجعل الله نورا فما
من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح
فرمواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب اجزاء البدن حارة ان جدا
مايلان الى الانزلاط والمقيتان الى ان على الارواح حالة تقبل بترتب الخفيف والثقيل فيها
لا التساوي ما يابنه قطعا اقول المعوران كلام المحقق فرهذا المقام فرغاية الاستقامة
والصواب ما ذهب اليه الشيخ من ان الروح والقلب اجزاء البدن لا بيانه ما ذكره
بل لعدالة مزاجيته فرذلك وسخر عليه المحقق من على الارواح انها كذلك بالاضافة
الى الامزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا يمانع
كونه بحيث اقرب الى التساوي من جسم آخر لا يكون فيه الجواز ان يكون غلبة الخفة عليه

اقل مرتبة الثقل على ذلك الجسم ومن جهة كون المرارة والمعدة غالبة على التلبيس ما شاء
من غلظ الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الاضداد ثم قال بل المخ والجواب ان كلام
الشيخ خرج الاعتدال النوعي لا الشخصي فان تعلق النفس انما يكون بجميع البدن
ضرورة ان تعلقها بجميع البدن والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء البتة فالمزاج المعد
لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع
امزجة الاعضاء وذلك المزاج هو الاعتدال من امزجة الانواع الاخر وبيانه ان اول
تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانا ذهبنا اليه لان تعلق النفس
للبدن للاشكال والاستكمال بها انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الاروح
التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور والكمال بحسب اختلاف مزاج
الاعتدال فتزايد الكمال بالكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى البدن اكمل فالصورة
الفائضة اليه افضل وجب ان يكون الصورة الفائضة على المجلد اكمل الصور لانه
اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس فوق الاعتدال الاستحقاق صورة وجود
ذلك لا يكون فيضانا بل لابد مع ذلك من ان يكون المتزيج محلا لاطرف الصورة
وغايتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول الملجئة على الجزم بامتناع الطرف الاعلى

وتحقيق فرعه الاقسام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع النزاع عن كلامهم
يستدعي اظهار شيء من مرتبا بهذا البحث الذي هو مقدار الافهام ومزلة الاقدام
وهو ان النفس الجاهد بها الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة
في جهة كثرة ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تتعلق من تعلق اجمالي وتعلق
تفصيلي ومنشأ تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد المتميز عن امزجة باقي

باقي الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلي هو مزاجه الشخصي فكان اعدل الامزجة التوسعية
هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روح الجاري اللطيف كذلك النفس
الخائضة عليه اجمالا وعلى روحه الجاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا فحينئذ
يكون المتصرف المدبر والصور فاوقع فكر كلام الشيخ حيث اشار اليه مركون تعلق النفس
انما هو بجميع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق هذا المزاج
المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني
فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة هي المسماة بنظيرة مسئلة الآيات وبهذا
طائفة من الحكماء مرجعا ان العالم بجميع اجزائه حيوان ارفع انظامه واعلى مراتب النظامات
الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بالذات بسيط الحقيقة والاطلاق وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة
لا بأنه صدوره عن البدء الواحد من جميع الوجوه والجهات ولا يلزم من ذلك صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم على هذا التقدير بحسب جهة واحدة تحيثية
وجهة كثرة واجتماعية والفرق بينهما ناظر الاجمال والتفصيل فبالنظر الى وحدة
حكم عليه بأنه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون توسط شيء وبالنظر الى
جهة كثرة حكم عليه بأنه صدر على الترتيب السببي والمسببي بأن ابسط اجزائه وانزلها
هو اقرب الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة والنزول وهكذا
الى ان يعتبر الى اخس الوجود فتصدد الملك في ذوات العقول والوسائط وعدم
نسبة الجهات والتكثرات الى الباري انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار جهته
كثرة وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الابتوسط بعض آخر فلا يلتئم بصدورها الا
بملاحظة احدية ومعية تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدة وتشخص اذ لا كثرة فيه

من نوعه فعليك بهذا الاصل الذي ذكرناه واعمل وتيك فيه لينفعك
في كثير من المواضع الرابع انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه نظر لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة
فان كان الى البرودة كان الانسان اعدل وان كان الى الحرارة يكون الابرد هو الاعدل
وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني بما مارايته مرسومة
بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة
اعني بذلك ان المزاج عن الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان
مكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج وفي الاطراف الى حد ما بمنزلة
دليرة وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره على
ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب الخاصة بين هذه
الكيفيات المختلفة والمزج بتركيبهم خلاف ذلك بهذه المفاهيم النسبة في مراتب عرض
المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال الحقيقي
انما يتصور بالحار غاية او غير غلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة
عن امتداد متوهم في مراتب الكيات والكيفيات حدة وشدة مع ملاحظة النسبة
في المجموع قال الشارح الواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا
فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة ستة كان المركب معتدلا وكذا اذا
كان الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة
وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسط الذي ينبغي له من العناصر بكيفياتها
وكيفياتها معناه رعاية النسب بين كياتها في الحدة وكيفياتها في الحدة والضعف

والضعف وح يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا يخرج
عن ثمانية انتهى لانه كل مزاج معتدل طبي وهو يتغير بالنسبة الى اربعة النوع والصنف
والشخص والصقع وبتغير كل مزاجه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى
الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج
بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل
واحدة فرعرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لا نقول لانه مع ذلك فان
الاقسام الثمانية الخارجة منه في الخروج عن المعتدل الشخصي لا يجب تحققه سواء كان
في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج المتصورة الوقوع في سائر
الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كيات العناصر ومراتب كيفياتها
شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع واما ثانيا فلما مر من ان المعتبرين
على بدن الانسان الموصوف بالبرودة على مزاجه دائما فخروجه عن الاعتدال
الحقيقي لا يكون الا بجانب الى طرف تارة وتارة الى الآخر وقد بقي احد طرفي الخلاف
محل تامل فالاولى ان يجاب عن ذلك ان كون الآخر هو الانسب او الابرد منه
اعدل حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احدى المفاعلتين انما يلزم اذا لم
يكن شيء منهما اخرج منه عن الاعتدال فراجعه الى المفعلين وهو غير معلوم بل الواقع
خلافه فضل مركبات الجوهر مركبات غير تامة المزاج بحدث اكثرها في الهوا
بين الارض والسماويق انما الآثار العلوية البعضا واعلم اذا اوقعت النوى
الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فحركها وخلطها حصل من اختلاطها

خطی
۱۸۶

موجودات شتى اذ انما البخار والدخان فانما يسخن بالفكر بسخنة المجاورة وكذلك الاجسام
الثانية ودخن مزالاجسام الارضية وانما زاجزاء المائية ومائية مختلطين وهو
البخار واما نارية وارضية فكدخان حصل بينه بسطوما يحدث فزالجو بين
السماء والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والسحاب والطل والصقيع والرعد
والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلازل والغبار
العيون والسامل فزبخار الحمام وعلامة نعم الكون عليه ادراك مائية الجو وكزمن
حرارته بل التدبر فيما يقتضي من ارض معدة الانسان الى زمهرير وما فيه نزل
منه مرتقب ووجه يقين على ذلك كسايرالامور الالهية على الاحكام الاتقانية
والمهم ارادان نشير الى كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق
بها فالسبب الاكثر فوذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاور الماء فيقتبس
الهواء النقم اليها باعتبار مخالطة الابخرة وعدمها النفسه كل منهما الى المجتمعين
باعتبار وصول الشعاع النفسي المنعكس من وجه الارض وعدمه في احديهما وبالتباين
الامتزاج مع النار وعدمه فزالاخرى لاستفيد كيفية البرد من الناحية الطبقة الزمهرية
منه وهي التي ينقطع عنها تاثيرشعاع الشمس فتبقى باردة لوجود التعذر لها وانقطاع
المانع فاذا وقع البخار فوصعوده اليها تكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من خانه
الكثيف اليه فزاقتضاء البرد عند منقطع الشعاع فاذا لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك
البخار وتفاوت للانعقاد والحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانجذاب فالمجتمع هو
السحاب والمتقاطر هو المطر وانما يكون مقدار الكرة المحركة الزمهرية الموجبة لزحق
الهواء مسايرة فيضيق الزوايا عن جوانب القطرات فيصير مقدارات وان كان البرد

واضباب له

البرد قويا ما ان يصل البرد الى اجزاء السقف الابنية الرشة قبل اجتماعها وتشكل القطرات
فيها اولا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب نقاوان يصل قطرة
بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر يضرب منه البرد وتشتي لا بالطف تحصر افيه
كان فزالربيع والخريف فينجمد وينزل بردا ينفع الزراع وكثيرا ما يقذف الغمام فزالبلاد الحارة
ثم يرد دونه لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارة الارضية
المصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا اخذ تبعقه لاجل اصابة البرد سحابا
كما يحكى الشيخ ان ثلج البخار قد صعد فزالساحل بعيد الجبال صعودا اليه فتكاثف حتى
كان مكعبة مرصوفة على وجهة وكان هو فوق ذلك الغمامة فزالشرح كان مزكمة من اصل
القرية التي كان هناك يسكن وقد لا تبعقه بل يكون منبددا وهي سحاب ضبابا ولاجل
لطافة ينزل بريحا لوصول ادنى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا وافاه البرد فزالليل
تنزل القطرة الحاصل بالبرودة تنزلا فزاجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء منها
به فان لم يجمد فهو الطل فان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج
كان الطل يسقط به شبيها بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر
والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاجسام
المذكورة وانما قيد المعلم السبب فيما قبل بالاكثري قال الامام الرازي يلوح فزهذه الآية
فزالاكثر من تكاثف البخار فزالاقل من تكاثف الهواء واما الرعد والبرق فسببهما
ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع ابخرة واوضنة كثيرة مختلطة
الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فيعقد سحابا ولا شك ان قصد الدخان
اعلى النزة للطفو فيه فاصعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقاية على حرارة

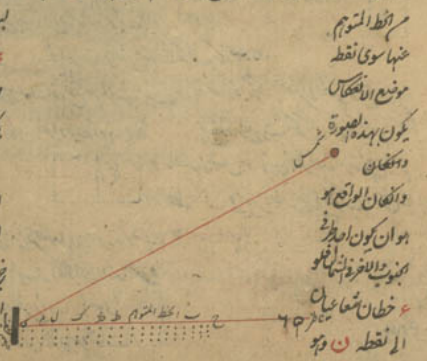
المنضية لتصعيده او هبط لكثافته بالبرد الشديد الواصل اليه فرق السحاب صاعدا
او ما هبطا فرقا عنيفا فيحصل صوت هايل لريح عاصفة تهوا الرعد تميزه عن السحاب
ورما اشتد ذلك لكثرة وصول المواد وان يشتعل الدخان لقوة التسخين فذلك
لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية على ما مر الحرارة والحركة فلا قرب مزاجه من الهوائية
فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل بكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل
من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان للطيف ونطفى برعة كان رقيقا والبرق
يرى قبل الرعد لان الصوت لابد له من حركة الهواء والحركة دفعية فيحتاج الى زمان
ولا كذلك الرؤية على ما بين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الخرق بزمان
وان كان كثيفا لا ينطفى برعة بل يميل الى الارض كما صاعقة فرما صار لطيفا بالجملة
يحدث قرقعة ولا يحرقه ويذيب السبيج فيحرق الذهب قرالكيس دونه الا ما احترقه
من الذاب وعند اهل التواتر بان الصاعقة وقعت قرية ولا دنانير ازملى
قرية الشيخ الكبير وهو عبد الله بن خفيف فاخذ بقدر يا فيها ولم يحرق شيئا، نعم ورما
كان قليلا كثيفا جاحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيذيبه كما واما الريح
فقد يكون بسبب ان البخار اذا انفصل بواسطة الكثيف الكرة الزمهريرية وانتهض
الى اسفل فصار للتسخين بالحركة المرجب لتلطيفه هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لا
لدفاع يعرض بسبب تراكم السحب بعضها فوق بعض فتحدث اى تقتضى مقدارا الرعد
من الهواء الدفاع المحلل، والاشارة بقوله فيصير السحاب قرب اليه اخر فقد
يكون بحيث ذلك لان طا الهواء بالتحلل قرجهة اى قرية مقداره واعلم ان نسبة الكرة
الى السحاب والابخرة طا الهواء من باب نسبة النقطة الى ما يحيل اليه والا فالارض كالنقطة

ملكن ذلك اذا اراد منها قرجهة الارض مثل الكرتين كالابخرة وانه فاعة من جهة اخرى
وقرمثل هذين التبيين يكون انجار البخار وتبع البخار قرالسحاب والانقطاع على درجة ضعيفا
وهكذا اشياء فينبغى ان تتنبه وقد يكون لسبب يرد اليه خان المتصاعد عند
وصوله الى الزمهريرة وتزول فلذلك كان مبادى الرياح فوقانية ورما عطفها
مقاومة الحركة الدورية الترتيبية الرياح العالية وانعطفت ربما ومن الرياح ما يكون
ملتهبا حارا ربما عارة واما قرشح القاصرى تكثيفا كيفية سمية فلا وبرا فلذا
وقد سميها بعضهم بالصبيحة الغبول مخففا الاولى تانيثا لان موصوفة مؤنث نحو
سمايم وامام السموم بضم السين فرجع السم لاحتراقة قرنفسه بالكسر السامة او
لمادة من بقية مادة الغيب او لورود بالارض الحارة جبالا بل غلبة نارية عليها
وقد يتبع تقادم فيما بين رمحين متقابلين قوتين ملتقيان فصيد ران او فيما بين رياح
تخلف ابخرة حادة فدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتعلة عليها فيضغط تلك
الاجزاء بينهما مرتفعة كالنار بلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزاوبعة والاعصار
ورما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب مشتعل فيرى نارا ودخانا
فحس قرح فرانا حدث من ارتطام صفوف البرد الاكبر الاشتعال اجزاء رشية صغيرة جدا
متقاربة واقعة قرالغمام المتخلخة الوضع المجوعة بكونها مستديرة اما مستقيمة فكثيرا
فيما شئ والما صفوفا فلقبول لون النيرة ولا تقبل شكل الماقتا رها فيقبل الارتسامات
بحسب الحس ولما وقع عاقرالغمام فلظهور القوس ولما اختلافها قرالوضع فيكون
الخطوط التى بين البروج كلها والتشكل قرجهة الخطوط الى الغير كلها متعادية
فانه عاذا الوجه يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا تتبعنا على دائرة الافق

من جانب الشرق نصف كرة الغيم وان دايرة نصف هذه الكرة فاية عليه ومركزها
مركز الافق ليكون السطح المتصور من هذه الكرة مقابلا للكوكب والذى فوق الارض
منها انما هو ربع الكرة واذا اليزة طلع من الشرق ومركزه على نفس الافق الشرقى وان
خطا من مركز الشمس وهو نقطة د مماس الاستقامة على قطب كرة الغيم وهو نقطة
ب وان البعد الموضوع على هذا الخط بين نقطتى حروب عند نقطة و وانه قد خرج
من البعد الى من نقطة د خطوط الى البسيط نصف كرة الغيم المقابل للبزة وكلها مشاركة
فان كل واحد منها انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى البزة والتقت كلها عند نقطة
ح على خط ح ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ح لاعلى الوجه الحق كما علن فحدث
منه اجتماع هذه الاشياء خروطان احدهما داخل الاخر اذا لم يكن البعد مركز الفلك
السطح الكرى والا انكسرت الخطوط الى الاقرب من الفلك من ذوى زاوية الشعاع
والانعكاس فيحدث الخروطان فاذا فرضنا احدهما داخل الاخر وقطعهما واحد وهو
خط ا ب ورأس احدهما داخل البعد عند نقطة د ورأس الاخر اليزة عند نقطة ح
وقاعدتهما جميعا دايرة غايتها غير محركل جزء منها ازاء تلك الدايرة ضوء الشمس
ودون نقطتها فكانت تلك الاجزاء مستقيمة على اية قوس قرع ولما كان سهم الخروطين
موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذى يطرز من قاعدته دايرة نصف دايرة بالضرورة
وهذا الشكل بما شكفل ما ذكرنا وتبيين البيان
المذكور ان الشعاع الذى ارتفع ما عليه بسطح
الافق البزة فرضنا الخط مركز دايرة الشمس
الموضوعة على الافق البزة واذا الخط مركزها كان

اعلم ان الابصار انما تخرج الشعاع البصرية خط كما هو مذهب اكثر القدمين او مع اظلاع الصورة كما هو مذهب المتاخرين
وخروج الشعاع اما بالاستقامة كما اذا نظر الى الاجسام وخرج مع ابصرناه خط نورا يتشبه السهام وهو خط
ب ويعكس هذا الخط القوة الباصرة فيحس ان ناظر الاجسام المقابلة له وهذا هو المتعارف واما ان الابصار
تنفصل ما طقة وتصور هذه الصورة الى آخر
ما ذكره فهذا تصور فاسد لقسام القسم
كالمرات وتخواه وخرج ابصرناه خط نورا
او بالانعكاس من الجسم المشف الى
الاول هو انا نظر الى الجسم المشف
وهو ب وفتهى الخط المستقيم
ذا المرات مثلا وهو خط ج ل ويعكس منه الى جانب راسى فترسم صورة راسى المرات بهذا
القسم الثانى هو انه اذا قابلت المرات بجسم اخر سواء كان
على عين ان ظر اويساره او وراءه وخرج مبصرنا
خط ب ب وفتهى الخط ح ل ويعكس مبصرا
هذا الخط الى ذلك الجسم وهذا هو الخط ب ن فترسم صورة ذلك الجسم فى المرات وهذا
القبيل سبب ظهور النفوس وههنا تحتاج الافاضا الى مقدمة زاويتان شعاعيتان وهى شكل
حاصلة من خط شعاع وخط متوهم احديهما زاوية ب ب ل واخرى منهما ب ب ج وزاويتان
انعكاسيتان احديهما زاوية ن ب ل واخرى منهما ن ب ج والمقدمة زاوية اما وهى ما
بقية حاصلة من خط شعاع وانعكاس وهو خط ن ب هذا صورة ل
القسم الثالث هو ان اخرج مبصر مركز كوكب خط نورا هو خط ب ب
وفتهى الخط ج ل فى المرات ويعكس منه الى الكوكب بهذا صورته
والقسم الرابع هو انه اذا خرج خط مبصر المرات بسبب نورية صورة الكوكب وفتهى الجسم الواقع فى جهة
الكوكب سواء كان ناظرا وجلدا وهذا خط ب ك فيقع على صورة الكوكب فاذا كان كذلك يحس هذا القسم
كالمرات وخرج مبصرا خط ك ل وفتهى الناظر صورة الكوكب الواقع على
جدار فيدرك ان ناظرها بهذا هو كوكب
وفى هذه الاحوال الستة اذا كان الخط الشعاعى
الانعكاس وتقل زاوية الا واحدة سوى القسم الثانى
فان فيه تغاير الخطين المذكورين وانبات الزاوية

اعوان مختلفات الاجزاء الرشيشية الوضع اعني الاشارة اليه شرط لظهور قوس قزح
وهو المعنية في عبارات المصنف بكونها مستديرة لانها لو لم تكن على هذه الهيئة لم
لا يكون احد طرفي الخط المتوهم في الاجزاء الرشيشية القاطع لسطحها اما ان يكون
والطرف الاخر منه الجسم الكثيف او يكون احدهما الى جانب الجنوب والاخر الى الشمال او
يكون احدهما الى الفوق والاخر الى التحت والاول هو الاتصال الاول فاذا خرج من البصر
هو نقطة ع استد اذا خط مد المشير منتهيا الى نقطة ج المنتهي طرف الخط المتوهم المنفذ منها الى
نقطة ب ومنها الى نقطة ط ومنها الى نقطة ظ ومنها الى ك ومنها الى ل ومنها الى
م ومنها الى ى وهذه هي النقط الاخيرة من الخطين الشعاعيين والانعكاسات القريبة الى الجسم الكثيف
فاذا انعكس منها الى مركز الشمس تحصل زاوية سماه بالزاوية الاولى وهي هيئة حاصلة للشعاع
احاطة الخط الانعكاسي والخط المتوهم فالخطوط الشعاعية بعضها اطول من البعض فان خط
ى ع اطول من خط م ع وهو اطول من خط ل ع وما هذا نفس فلا يكون انعطاف الشعاعية
متساوية مع عدم التساوي يلزمه انطباق بين الخط الشعاعي والانعكاسي بناء على المفروض
هو الاحتمال الاول وهو ان يكون احد طرفي الخط المتوهم الى جانب الرئيس والطرف الاخر
الى جسم كثيف فحينئذ لا تتحقق الزوايا الشعاعية لعدم تمايز بين الشعاعي والانعكاسي فاذا لم تتحقق
الزوايا الانعكاسية وهذا المفروض انتفاء بانتفاء عدم التمايز بينهما او مع عدم الانعكاسي من نقطة



جنوبا من الخط المتوهم والاخر منتهيا الى نقطة ط وهو طرف شمالا منه وخط ط ن واقع على طرفة
القطعين وهو الخط المتوهم فيكون هذا الخط وتر المثلث المنفرج الزاوية وهو مثلث ع ن ط ثم اذا
خرج من نقطة ع خط شعاعي منتهيا الى نقطة ج وهو موضع نصف القوة فيكون هذا الخط عنوان الوتر
فيحصل في جنبه زاويتان شعاعيتان كاملتان احدهما زاوية ن ج ع والاخرى زاوية ط ج ع
واذا انعكس من هذا الموضع الى مركز الشمس فيحصل الخط الانعكاسي وهو خط ج ه فح يحصل
زاويتان انعكاسيتان احدهما زاوية ن ج ه حادة والاخرى زاوية ط ج ه منفرجة
فاستفاد من هذا ان زوايا الشعاع والانعكاس لا تكون متساوية ايضا اذا خرج من نقطة ع خط
شعاعي منتهيا الى نقطة ل وهي نقطة من الخط المتوهم واذا انعكس من هذا الموضع كحصل الركز
الشمس يحصل الخط الانعكاسي وهو خط ل ه وايضا يحصل من زاويتان الشعاع احدهما زاوية ن ل ه
منفرجة والاخرى زاوية ط ل ه حادة وزاوية الانعكاس احدهما زاوية ن ل ه حادة وهو
الاخرى زاوية ط ل ه منفرجة ففي هذا ايضا يختلف زوايا الشعاع والانعكاس والحاصل انه زوايا
الشعاع والانعكاس تختلف بالحدة والانفراج والقيام والحدة والانفراج في الاحتمال الثاني
فلا تتحقق سبب ظهور قوس قزح وبيان الاحتمال الثالث مشتمل على الاحتمال الثاني لا يحتاج في
الابيان عليحدة ونور ولبيان الاحتمال الثالث نشكله بهذا

والجمع ما ذكرنا في بيان استماع ظهور قوس قزح على هيئة الاستقامة في الاحتمالات الثلاثة
بشارح بهذا القول واما اختلافها في الوضع فيكون الخطوط التي من البصر وهي هنا كلها واذا
ينعكس من هذا الخطوط الى التي كلها متساوية فمن هذا الوجه يكون حدوث القوس واقعة مؤلف
عبد الله ايد الله الشهير بملا رجائي
غفر الله عنه ١١٢٢

خطي
٨٨٦

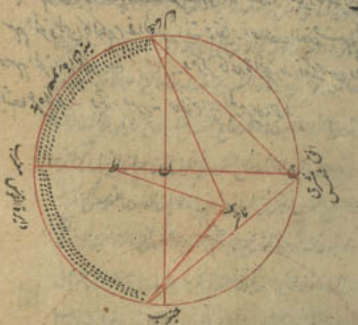
اعلم ان خط ج ب المذكور في بيان القوس عبارة عن خط احد طرفيه مركز الشمس وهو نقطة ج وطرفه الاخر هو نقطة ب الواقعة في السطح المحدب للغمام واذا ابتدأ من نقطة ج واستد منها مستقيما الى نقطة مفروضة كنقطة ن التي تصدق عليها مركز دارة الافق ومركز دايرة القوس ومركز كرة الغمام ومركز قاعدة المخروط الانعكاسي ومركز قاعدة المخروط الشعاعي بالشرط ان يكون راس المخروط الشعاعي وهو نقطة ر منطبقا على نقطة خط ج ب ويحرك هذا الخط بحركة تستمر كما هو صورته

ثم انكمان احد طرفي خط ج ب واقع على الافق وطرفه الاخر بالضرورة واقع على طرف الاخر من الافق وحدث حينيذ ظهور القوس فحينيذ نظهر نصف القوس وظهوره يتصور بصورتين احديهما ان يكون ظهوره لنصفها بانطباق راس المخروط الشعاعي وهو نقطة ر على نقطة ما من نقطة م من خط ج ب فحينيذ تتحد قاعدتا المخروطين وتتحد سهمهما احديهما خط ج ن وثانيهما خط ر ن واليقا تتحد مركز قاعدة هما وهو نقطة ن فيثبت ظهور نصف دايرة القوس قطعا هكذا صورته على لام الدين

هذه الصورة اربع

وثانيتهما ان يكون ظهور نصف القوس بالشرط عدم انطباق راس المخروط الشعاعي وهو نقطة ر على نقطة خط ج ب بل يتطبق على نقطة ما من نقطة م من الخط وط الانعكاسي فحينيذ لا تتحد قاعدتا المخروطين ولا سهمهما ولا مركز قاعدتهما اذ لو اتحد هذه الامور الثلاثة فكيف يتحقق الزوايا الشعاعية والانعكاسية وكيف يتصور تساوي بعضها فلا يتحقق ظهور قوس قزح لانا نقول ان قاعدتا هما وان لم تتحدا كلا لكن تتحدا بعضا ويجوز ان يكون نصف قاعدة المخروط الانعكاسي مساويا مع ثلثة قاعدة المخروط الشعاعي فحينيذ مع التغايرين امور ثلثة

يتصور ظهور قوس قزح ثم سهم المخروط الشعاعي خط ر ط وسهم المخروط الانعكاسي خط ج ن ومركز قاعدة المخروط الشعاعي نقطة ط ومركز قاعدة المخروط الانعكاسي نقطة ن ويكفي لتصوير ما ذكرنا هذا المقدار

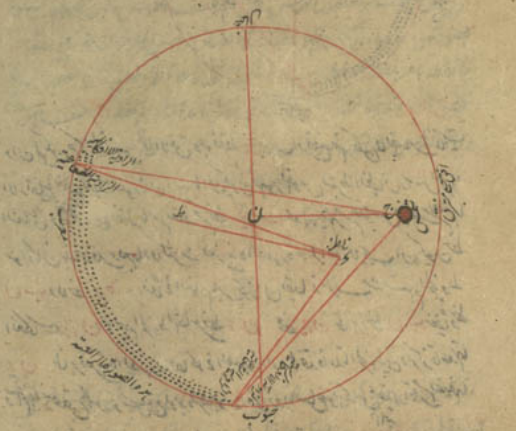


وان لم يمكن مركز الشمس على الافق وهو نقطة ج بل ارتفع منها لكن لا يصير الى غايات الارتفاع ففيه ايضا صورتان احديهما ان يكون ظهور القوس بشرط انطباق راس المخروط الشعاعي وهو نقطة ر على نقطة ما من نقطة م من خط ج ب فحينيذ يظهر من القوس اقل من نصفها سواء كان هذا الاقل ربعها او اكثر منه ففي هذه الصورة والكرابعة لا يجب ان يكون خط ن ب ولا خط ر ط داخلا في الغمام بل يجوز ان يقعا في طرف منه فسهم المخروط الانعكاسي ج ن وسهم المخروط الشعاعي خط ر ن فخط ج ن ظاهر وخط ن ب خفي وخط ر ن ظاهر فتغير هذه الصورة الفاكهة في الصورة الاولى اتحد قاعدتا المخروطين ومركز قاعدتهما وسهما فتحقق ظهور قوس قزح لوجود خط هو تساوي زوايا شعاع وانعكاس مقدارا اقل من نصفها

الى ربعها وهكذا الصورة

يقع الظهور

وغايته متهما ان لايكون راس المخروط التقاطع وهو نقطة ا منطبقة على نقطة خط ج ب بل يكون منطبقة على نقطة ما غير نقطة خط من النقطة انعكاسية فحينئذ ايضا يظهر من القوس اقوس من نصفها الا ربعها اذا وجدت شرائط ظهورها والكلام في تغاير قاعدتين وتغاير مركزيهما وتغاير سهم المخروطين كالكلام في الصورة الثانية في تغايرها والعدد العدد من سهم المخروط التقاطع ش ن وسهم المخروط انعكاس ن ط ومركز قاعدة المخروط انعكاس ومركز قاعدة المخروط التقاطع نقطة ط وبهذا صورته ملاءم الديم المسمر علا رجوا



ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكل ما ارتفع منها على نقطة ح فالخط مركز دائرة القوس ورؤية كلها مائلة نحو الافق اليمانى بخفيفة ولهذه العلة لا يظهر من القوس في انقشاف النهار في الصيف لان الشمس ترتفع ارتفاعا كثيرا على الافق فيخط مركز دائرة القوس الخطا طاما وبالارتفاع الشمس فلا يرى ويظهر في الشتاء والايام القصار في انقشاف النهار لان ارتفاع الشمس قليل فيكون مكان لان يزال مركز القوس نزولا يخ وجميع القوس وقبل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكثر من نصف دائرة لانها لا يكون كذلك اذ مركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض تكون خطوط البصر اليها فوق لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا تتفاوت سواء كان ما بين القوس وكرة الهواء موجودا ولونها مستحيل كما هو موجب بياض الهوا كما سكنه وغيره من الاقدمين او بانها حال يحدث من انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى البصر كما يراه جمهور الحكما وسواء كانت رؤية الشعاع والمراة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الحق من عبارة المتن لان كون الغمام والبصر على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب ومحكما عنا ظلمان ان الدليل على ان القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هذا كيف يتحرك اذا كانت القوس ظاهرة رأينا ما مضى وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا ثابتا لم يتنقل بالتقال وكانت يكون بخلاف حركتها فيكون اذا انتقلنا الى يساره واذا انتقلنا يمينة وبالعكس فاما اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هي اليه منا بمثل ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينه الف ذراع مثلا فتحرك نحونا مائة ذراع فصار بيننا وبينها مائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي يكون في الرايا وما يتبعها بهذا القول وبصيرته

القوس الحادث حول الراح فرايام الشتى اذا كان فيه نداوة فانه يعين لمريضه رطوبة
او يضعف بحره ان يرى حول السرج دوايرالوان منوعة وذلك ان الدخان الذى يرتفع
من السراج يعبر كالمرآة فيجتمع البعد عن الخيط الزيتى بعد استقامة فينعكس عن المرآة الى الجانب المقابل
من الراح الى الزيت من جميع الجهات فتحصل كالدوايرة فيها موج فاذا احدق او قرب الى الزيت
لم يرتكس الدوايرة وكذلك ايضا اذا نظر الى الشمس بعد غمضها اليها بحدة تبقى شديدا ثم تخفى شيئا فشيئا
دايرا الوانا قوسية فاذا كان من الجايز ان يتخيل كهيئة القوس خيالا لا يستند الى وجود
شئ لم يمتنع ان يكون هذا جايزا فى القوس العادية من الغمام واختلاف الوانها بسبب
اختلاط ضوء الزيت والوان الغمام المختلفة فوضع الغمام بسند عرمقة متين الاولى ان
سايرالالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما حدثت عن اختلاط هذين اللونين
وبالجملة الابيض اذا روى بتوسط الاسود او بمخالطة الاسود حدثت عن ذلك
الالوان الاخر فان كان الزيت هو الغالب روى الاحمر وان لم يكن غالبا روى
الكراثة والاصهباء وغلبة مرة الكراثة اكثر وقرب الاصهباء اقل الثانية ان اللون الاسود
هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا لم نر الشئ والمنظر فيه انا نرى شيئا اسود فالمكان
من الغمام الذى يكون الابيض فيه غالبا يجاوره الاسود يراه اسود والمكان الذى يكون
فيه الاسود غالبا يراه ابيض والمكان الذى فيه الاسود بين الغالب والمغلوب
يراه كرانيا فاذا تبينه هذا نقول اذا راى البعد الزيت بتوسط الغمام على تلك الشرايط
راى القوس على الاكثر ذات الوان فثلثة الاول منها وهو الدور الخارج الذى يلى
السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثانى وهو الذى دونه كرانى لتوسط الاول
والثالث فرقة السواد وكثرة وقلة البياض فكرنبى والدور الثالث مما يلى الارض ارجوانى

ارجوانى لكثرة سواده وقلة بياضه فاما الدور الاصفر الذى قد يرى احيانا بين الدور
الكرانى والاحمر فانه ليس لحديث يجب الانعكاس فانا يرى بمجاورة الاحمر للون
الكرانى والعلة فى ذلك ان الاحمر اذا قطع البيض اذا وقع الى جانب الاسود روى اكثر نيرانيا
فلما كان الدور الاحمر فيه بياض ما والكرانى نارنجيا الى السواد روى طرف الاحمر القريب
من الكرانى اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فظهر نارى طرف الدور
الاحمر القريب من الكرانى اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا وكل واحدة منهما ذات
ثلثة الوان على النحو الذى ذكرناه فى الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة
لعكس من الداخلة تغيرت دورها الخارج الذى هو السماء ارجوانى والذى يليه الاحمر فلا يبعد
ان يكون هذا احدى القوسين على ما قوى وما الاخر فانه انما يحدث من ارتسام
ضوء الزيت وانجذاب شعيرة صغيرة متوسطين الكثافة والاشفاف مختلفة
فى الوضع المنار الزيت مستديرة وما الصغر والصقالة فيقبل ما مر وانما الكثافة
قليلا ينفذ البعد فيها استقامة من دون انعكاس واما الاشفاف فليقوى البعد
عند الانعكاس ولا يضعف ولما اختلفا فى الوضع فلكون الخطوط التى بين البعد
وبين الغمام والتى تنعكس منها الخطوط الى الزيت كلما متباينة لان بحدث عند ذلك
مخروطان رأسا حدهما البعد ورأس الاخر الزيت وقاعدتها الغمام يبنون هذه
القاعدة لاجل مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البعد
الى الزيت على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البعد خطوط الى الغمام متمكنة
كل واحد منها الى الزيت فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متباينة قاعدة كلها
واحدة وهى الخط المستقيم الذى تصورناه خارجا من البعد الى الزيت واضلاعها الخطوط

والله سبحانه اعلم

الى قرب البدن من الغمام الى اليزر ومنه الخطوط متساوية كل لنظيره اعني الخطوط
الى من البعد الى الغمام ومن الغمام الى اليزر ومنها الخطوط متساوية بعضها
والى من الغمام الى اليزر لكن اذا كان هذا هكذا فالحفظ الاول رئيس التفنات التي
عند الغمام دايرة اضطرارا مالم يدر دايرة هذا هو البيان التعليمي وذلك لتناسب الكرة الباكرة
خيالا فاما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا انها ينقل من الكتاب
انه قال بحدث من ضوء اليزر الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما يرى للماء عند قذف
الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة ملاوانية فان الشعاع الخارج من القعر
من شانه ان يعطف الهواء المحاذي له نحو يكيف ما يحاذيه من الغمام وكل ما يعطف الهواء
المحاذي للشعر عطفا ما حوله فيرى كالدايرة وقال ذلك ان ينبغي ما نصب ترابا موضوعا
على تحت منتهى الموضع الذي ينبغي فيه ويجتمع العمار المكسرة من الموضع المحيط بالموضع
المبني ويحدث دايرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في كونها تحت
القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها تحلل
الغمام الذي ينبغي لحدوث الهالة اكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون
السحاب رقيقا في غاية البرودة ليلا يحتمل سريعا وحكى عن الشيخ ورايناه
مرتين حول الشمس دايرة اعظم من دايرة القمر على الوان قوس قزح مرة تامة
ومرة ناقصة واما السبب في ان ترى وسطها كالخلاء والدايرة التي تليها مضيئة
فهو ان محور الخروط هو احمر الخطوط التي تصل بين الناظر واليزر فالبدن يرى اليزر
من قرب ونيفذ من الغمام القوة غير زائدة الوضع شديدا الاستضاءة واما باقي
الخطوط التي تهم فروجا من البعد اليزر فانها لا تزداد على استضاءة وانما تبع ملبه

عليه بعد ان يعكس من الغمام اليه وهذه الخطوط لا تزداد على استضاءة
كالتي من البعد الى الغمام ومن الغمام الى اليزر ومنها الخطوط متساوية بعضها
لبعض ايضا لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شيء اخر ابيض ما ضاء منه زوى
القليل البياض لبعض وما الشيب في ان الدخان اذا بلغ حيز النار والطبقة
التي من الهواء المجاورة بالقرب المجاورة للنار والارض ذات الحالة
الجزئية قريبا من حركة الارض وذلك لان اجزاء الارض غير متصلة فيحفظ الحرارة التي
تصعد بالخلاف في الغبار وكان الطبيعي الحرارة وبسبب استعمال هذه النار فانتقلت الى
النار ويتشبب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا فرقعت صارت بعد مرتبة فظن
انها طفت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنظر فان الانطفاء يحصل
باستحالة النار رمادا والاجزاء الارضية عنها فان كان استحالة الاجزاء الارضية
نارا بشتعلة انطفأ البتة لكن السبب الاكثري عند هو الاول وهو المادة الاستعمال
فيه قليل لاجل حركة المشتعل وصوبه الى صوب كما قيل هم الماذكره المحقق
الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولا ثم يذهب الاشتعال
فيه الى آخره فيرى لاشتعال متتابعا حتى ينتهي الدخان الى طرفه الآخر وان كان
الدخان كثيفا لان النار تخلقت بها قليلا ما فيحترق من غير اشتعال
وثبت فيه الاجزاء التي فرقت العلامات الباقية السود والحمر على حيث كانت
المادة شديدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتخلقت النار منها قويا
فيه الاشتعال ودام مشتعلا الى بلغ ايام وشهورا بعد كثافة المادة وكثرة
الاستعداد فيكون على صورة ذوابة او ذنبا ورمح او قرن وربما وقف كوكب

وبعضها الاكمل الترجمة

وبفصلها

وكان قد ورد انه اذا رأى الدابة بلدوان الفلك غير مكان لذلك الكوكب ذوات
اوذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض
فيحرق ما عليها او يحدث بها من الفلك البخار وتسمى الخريق وغير الباحث الشرقية
اذا ارتفع بخار دخاني فرج وبنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار ضرب فيران
ينقلع اتصاله الى الارض فتشتعل النار فيه فيسمى كان قليا ينزل من
السماء الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما
يترتب منها وبسبيل ذلك بسبيل الشرار المتطاير اذا وضع تحت الشرار المشتعل
فاشتعل الدخان من الاول الى الثاني فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل هذه الارض لما فيها من الرطوبة
وفرج سبيل الى جهة فيخرج بها فتنقلب مياها مختلطة بابخرة بخارية فاذا كثر ورد
مدد متدافع اليه بحث للارض او حدث انشقاق الارض وانفجرت
منها العيون واما البخارية على الوجه فهي الدافع عاليا ساقيها او الكفاية اليه فوقه
عدم الخلاء بان يكون البخار الذي انقلب ماء وفاضا الى وجه الارض يجذب
لا مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هواء ماء ونضيف وهكذا الى ان يقع
كل جزء منه جزء آخر واما العيون الراكدة فهي طارئة من الجوه لم يبلغ مركزه قوة
دافعة توجب ان يحصل منها معاودة شديدة او يدفع الماء السابق دافعا
مياه الفقع والابار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض
فاذا ازيل ثقل الارض عن جرمها عاودت منقذة ما عندها فدفع اليه بادنى حركة
فان لم يحصل هناك سيل فهو اليبوان يحصل تحوالقناة ولنسبة الفتح الى الابار

الربيعان

الابار كنسبة العيون الى الينابيع الراكدة ويمكن ان يكون منها ما لها متولدة كما قاله
ابو البركات البغدادي من ابخرة مائية متولدة من اجرام متفرقة فتنقلب عما قال الارض
وضافه اذا اجتمعت بل هذه اولى لكون مياه العيون والابار والقنوات بزيادة
النبع والامطار قال الشيخ فرج النجاة وهذه الابخرة اذا وارت عيونا اقلت البخار
فنصب الانهار اليها فترتفع من البخار وهو البطائح والانهار ويطون الجبال خاصة
الجزء الاخرى ثم تحولت بانابيها التي هي تحيل منها على الدوام فاذا
غلظ البخار بعض الادفئة والرياح فر الارض بحيث لا ينفذ فيجار بها بشدة
بحسبها فان كانت اجتمع لها ما لها للوجع ولم يكن النفوذ قرارات الارض وربما اشتدت
الزلزلة فخفت الارض فيخرج منه بالشدة الحركة المزعجة لاشتعال البخار واقوى خان
لا سيما اذا اقترنها اقترانا متزايدا الى الدفعية وربما قويت المادة على شق الارض فخرجت
اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من الجزة جبل عاليها سافلها وربما حدثت
الزلزلة من قطع عالي وهبات فربما بلغ الارض فيفتح بها الهواء المحقق فيتزلزل به
الارض وقليلا ما يتزلزل بسقوط جلل الجبال عليها بعض الاسباب وقد يوجد في بعض
نواحي الارض قوة كبريتية منبعث منها دخان وفيها الوار رطوبة بخارية فيحصل من اشتعالها
رماد الكبريت بالابخرة الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل بانفسه الكواكب فتجيء
فيرى بالليل شعل مضيئة كما ابرنا بعض المسافرين في جميع الدهورات وان كانت
الماء النفاسة لكن لا ينافي القول بالفاعل المختار كما لمن بعضهم عما ملت فيرجاعت
الصور النوعية فصل في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا
تاما وتفاعل مسرع النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام بحيث بعد ذلك

وقد لا يكون كذلك فيما بالحسب الاعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف صفات ذات
واحدة لا يكفي فرصدور الافعال على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لابد فيه
امامن مبادئ جسمانية بتخالفة الذوات او صدورها عن آلات جسمانية مختلفة بعدة
عدة بانضمام كل آلة اليه فعل خاص وقد عرض ايضا بان الحركات التخالفة الجهات
لا تصدر عندهم عن قوة محركة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة
بل لا يكون الا صاعدة او نازلة على ما مر جوابه والجواب بان ذلك انما هو في البسائط
العنصرية واما في البلايع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد تصور حركات طبيعية
الى جهات وغايات مختلفة وللمتشرعين فيه مقال فانه اذا تم امر الاجتماع الساعي بحفظ
الانام ويسر نفسانية وهو كمال الاول بالقوة الذي يوجوده موجودا بالفعل وهو كمال
وجنسي كمال اول وهو العلم بجميع انواع ما بالفعل فرقة كانت كالسيف والنفس
الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع
للسيف والعلم والقدرة للانسان فان فوات الاول يتبع النوع فرذاته وفوات الثاني تتم فرضاته و
الاول يتوقف الذي يدرك عليه والثاني يتوقف على الذات بجسم يجب اخذ الجسم هنا
بالمعنى الجنسي للمادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق انك
ان اثبات ان الحيوان ليس بجرد وطبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار
نباتا او حيوانا فذلك الامر اعتبارات واسام بجسميا فانه من حيث هو هو يدرك الآثار
قوة وبالقياس الى المادة التي تحمله الصورة وبالقياس الى طبيعة الجسم انا قضته
الخ بها فيحكم ويتحصل كمال بالجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار
الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها

تعريفها بالصورة لان الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم والنفس ليست كذلك
التعريف الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم مع كونها موجودة وكذا من القوة لانها
يطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال والبسيط احدهما اولى
من اعتبار الاخر ولا يجوز اعتبارهما معا لانا صدقنا داخله تحت مقولة ان يفعل والاخر
تحت مقولة ان ينفعل ولا جناس العالية متباينة تمام بينها وذلك مما يتجنب الحدود
بخلاف لفظ الكمال فانه ثنائي واما الجوهر واحد ولا حضور فيه ولان القوة اسم لما من
حيث هو مبدأ الاثار وهو بعض حقيقة والكمال اسم لما من حيث يتم بها الحقيقة النوعية
لا تارة وللرب ان التعريف الثاني يجيء جيدا اولى من تعريفه بجنسها فاذا عرفت النفس
بالكمال فالجسم الاخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه ناقصة طبيعية بهيئة انما
تحللت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال اليه فيكون جنسا بهذا الاعتبار للمادة طبيعي
لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة كمال ليكون اخراز الكمال
الصناعي وهو الذي حصل بالصنع صانع والمادي واحد لا الاول ورفعه ليكون صفة
كمال لا صفة جسم لان نسبة الالة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم
ان اسم الطبيعي مقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وبين النفس السمائية
وان لم تكن من حيث واحد هو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا الغرض فقط ما يحق كونه
من لفظ النفس لعدم الاقتصار على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك النفس
فيها واما النفس الارضية فانه كور الى هنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الخ الى
ما يصلح تعريفا اما فالكمال جنس تناول المحدود وغيره لانه كما علت عبارة عما
يتم به النوع سواء كان فوقانية او فوق توابع ذاته لتابع النفس جوهر والكمال من باب

النفس

فعلها باسم ثلثة الاول لتحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل تشبيها بالعضو
وقد يحيل به عند دوم الغذاء فيضعف اذ يضعف الجاذبة كما ينبغي فيزيد استمراء وقيل الى
الاراق وهو ان يقصد ذلك الحاصل بالعضو ويحتبل مراده منه وقد يحيل به كما في الاستمناء
اللحم فان الغذاء فيه عسير عن العضو والذي يصير العضو قسرا ملا الثالث ان يحيل
بعد الالصاق شبيها بكل جزء من كل بحيث فرق قواه ولونه وقد يحيل به كما في الرمص والبهق
فهذه افعال ثلثة لاجل ما صدرت عنه الا ولا يجب ان يكون وحدتها اعتبارية
او قوة اخرى هي مستخدمة تلك القوى الثلث والاخرى الخامسة ثالثة لاجله منها فيحصل
الشخص الكامل والاجل رعاية الناكلة واسناد الفعل الى السبب الاول ولفظ ثالثة يدل
منفية خلافا لابن سينا هي القريبة من الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل الاجزاء
الاجزاء فيضيفها فيزيد فيزداد الثخانة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كالاستخوان بخلاف
السن فانه قد يكون سبب كمال الغذاء فيما يليه بتقضيه طبيعة ذلك الشخص الذي
لتلك القوة مخرج به مبدأ الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قبل ان كلا من اللحم
والورم خارج عن الطول والعرض والعمق اما الاول فلكونه لا يكون الا في قعر بين العوض
والعمق ولكونه مختصا بالجسم دون الخط والسطح وغايته فلا الاعضاء الاصلية
واما الثالثة فلعدم تورم الكعب عند الجميع وتورم العظام عند الاكثرين وفيه نظر
اما اولا فلتعقلهم بان السن يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلانه ليست الغاية
في كل الاعضاء بتخصيصها واحدا بل لها افراد متعددة بحسب مدة دوام الاعضاء وكذا مبادي
السن والاورام ليست غاية لكل البدن لمرادها بالعدد فيكفي في انتشاء التوليف مدة
على سن بعض الاعضاء وتقريره وهذه الثلثة تحتاج اليها لبقاء النوع وهي المولدة

المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي تولد الجوهر ولها قوة مولدة وهي التي يفيد
من الجسم الذي هي فيه مرادا يجعلها مادة ومبدأ قابليا لنفسه ولمجانسه وهذه القوة في كل
البدن عند بقراط ومتابعيه والمزج عندهم تخالف الحقيقة متشابه الاتزاج لجزء جزء من
جميع الاعضاء وتولده عندهم تحصيل مزاج العظم عظما ومزاج اللحم لحما وهكذا وعند ارسطو
ان تلك القوة لا تفارق الاشخاص فيكون المزاج المتولد بها تلك متشابه الحقيقة واعلم
ان الوحدة في المولدة كما في العادية اعتبارية لان المراد بها كما هو معروف في كتب القانون
قوتان احدهما يجعل فضلة الهضم الرابع مشابها سواء كان عليها في الاعضاء الاولى الاشخاص
على اصلاب التوالين والاخرى ما يبني كل جزء من المزاج الحاصل في الرحم لعضو مخصوص
اما على القول بان اجزاءه تخالفه الاقرب تشابه الاتزاج فتحيل تركيبات
بحسب عضو عضو فتحقق للصلب مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على
القول بكون اجزاء متشابهة الاقرب والاتزاج جميعا فبان يحيل كل جزء وتغيره الى ان
يحيل بعضها مستعد اللعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك مختلف
او ضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره فلا يلزم من تغير هذه القوة جسامة كما في
القوى الثلث المتأخرة بالمرتبة لوجود معنى التغير فيها لكن خصت هذه بالاولى وتلك
بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوة الثانية فهي المصورة وانما توجد في
الحي عند كون مزاج الرحم خاصة مستعدا تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد
الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال والمقادير ليصير مثلا بالفعل بعد ما كانت
مثلا بالقوة وما تان القوتان اعني المولدة والمصورة يشبهها العادية والناصية
كالكيفية وكان المهم ذكر وجود المصورة بقيا للتحقق المؤسس حينما حال مصدر

هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ التوالي حيث استدل فعلها
بل فضل جميع القوى الاملاكية بصدور هذه الآثار منها بالاختيار فلذلك
لم يذكرها وذا القوى الاربع التي يذكرها الاربع السابقة فهي المشار اليها بقوله والغاذية
تجذب الغذا وتمسكه وتهيئه وتدفع فضلاته فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة
ودافعة للفضل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان وصول الغذا بنفسه الى جميع الاعضا
لكون بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل
على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفرا
والسودا ثم تيار وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة
تلك الرطوبة اللائقة به لما انتفع ذلك العضو بوجودها في بعض الاعضا معلوم بالحس
كجذب المغذا عند الحاجة من غير زيادة بل في زيادة عدم وفرح الملغ فراغ القوي كورم حار
اولا وجذب الرجيع الطبيعي وقذفه عن الفضول بالمخ الاجيل الى داخل جذب المجذوم
الى داخلها كما يشتهيه الانسان وقد سمى بعضهم الرحم جيزا مختصا قال المزوا والماسكة
فلان الغذا لكونه سيد الشابة اولا لابد فيه من الاستحالة حتى يحصل الشبه والاستحالة
حركة وكل حركة في زمان فلابد من زمان حتى يحصل الاستحالة والشبه وجودها ظاهر
في بعض الاعضا كاحتراز المعدة على الغذا احتراز قويا يمنع موسيلان غير مزاج الغذا وانفعام
الرحم للولد اهتماما شديدا بالايسع سواد خال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب التشريح
واما الى الهاضمة فلان اعالة الغيرة الثانية انما يكون لاقرب استعداده لحصول الصورة
العضوية فلابد له من فضل قوة يحيله قرب الاستعداد وهو الهاضمة واما الى الدافعة
فلئلا يمنع ما لا يقبل الغيرة والا لادى الى السدة وتعفن البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر فرحال القي والبرز وادارة البول والتعرض مرتمش ما تقدم

هذه القوى بوجوه الاول بقبل ما اشرنا اليه فرحال الفضل ظاهر بدليل ان
الغاذية ثلث قوى مرجع تحصيل جوهر البدن الذي هو الدم الى الهاضمة الكبد والاثنتان
الجاذبة للعضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير والثالث
بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة وبيده ان جالينوس لم يذكر فرقا سوى هذه
الاربع السماه بالجذوم وان الشيخ قال العادة اربع وعد هذه الاربع منها
وكذا اكثر الاطبا كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما الا الطبا والقانون
لم يفرقوا بينهما قال الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة
فهي التي تحيل الجاذبة الجاذبة والماسكة الى جوار مهتيا لفعل القوة
الغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل هذا الكلام نص على
ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية وبيده ان جعل الغاذية محذوفة للقوى
الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا
من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت
عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية
وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان مزاج الطبع مالا جله يقتضي استعداد
المادة للصورة الدموية وليشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك
الى ان يزول عنها الاولى وكثرت فيها الاخرى فهناك حالتان احديهما سابقة
والاخرى لاحقة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية
واعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذا، حركة كيفية الى الصورة

للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد لكون
الاشتهاء للابتداء لكون قوية على ايراد البدل الاصل والزايد لشدة القوة على
الفعل وكثرة المادة اعنى الرطوبة دفعة الحاجة بواسطة ضعف العضو وبعد ذلك يعود الامر الى
النقصان بالضعف فان القوة وقلة المادة وضعف العضو يرد عليه ان التغذية والتنمية
فعلان مختلفان فلا يستدعيان الا مبدأ واحدا قال الشيخ فان الشيء ان ينمى الغاذية
ان توفر كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره ويلحق به من الغذاء ابتداء الذي
له على السواء واما الثانية فيطلب بها من البدن ما لم الغذاء ما يحتاج اليه زيادة
فرجة اخرى فتقصد تلك الحاجة لشدة تلك الحاجة فوق زيادة اخرى التي فيه لا يبقى
من شاهي القوى الجسمانية فيفوز بزايد البدن دايما وعن مصادرة الاسباب المعطلة
الموجبة لبطلان الرطوبة الغريبة المولدة لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي مركبا للتغذية
لتعطل القوة لبطلان الذي فيه من الموت الذي هو عنده عن تحلل القوى عن الافعال
لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي الينابيع فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو
الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك لا ينطفئ الحرارة الغريزية امر آخر
بطريق الغلبة فزاحم وبطريق القهر لمقاومة فزالكيف اذا قوي فضل الغاذية ولم
فلبس التحلل دايما على حاله واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام القوة اعني الاسباب
المحللة مع تمانع واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يتعادل بل يغلبه تبادي الامر الى
افناء الفضل للرطوبة بل يوفي فضل البدل دايما على تحلل فلا فناء فزالة لا يتعادل بالقصور
بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخرب وتعقب فزاوية الغذاء ثم فزاوية التي
ثم فزالرع والبدن لم يجز الاعلى الاول فيكون ايراده بدلا عنها كايراد المأموم الزمن

الدهن في السراج فانظر حكمة الباري وما فيه من العجب حيث ان المولود مولدا ولادا للرطوبة
غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانقلاب والانبعاث فزالوكات ثم لا يزال
الحرارة الغريزية عاملة فزتجفيف رطوبات رديئة رديا متر بتهيأ للتعقد
ثم للانقلاب ثم للمشي ثم لا يزال يفعل الى ان ينفي رطوبة بالكلية او يضعف تنفيا
يتقدم مقام الفناء فينطفئ الحرارة بانطفائه يحصل الموت فرب الموت تعينه هو
سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة عالية على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم
من غلبة الحرارة على الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فقبل الحرارة
على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا فضل الحيوان
وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون فراغه اقرب الى
لائمة الاعتدال ولس فيجد ان يستوفر ضرورة الجماد والنبات بقبل صورة الشرف
فرصورية ما هي كال اول لجسم طبيعي آلي فرجة ما يدرك الجزئيات ويحرك بالارادة قال
الشارح المحقق ههنا بحث لانه ان اراد الاعم من فرجة بين الامرين فغلط على ما مر
فرالنبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية فرجة الافعال النباتية
ايضا وان اراد الاعم فرجة مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول
قد مر في الجزء الثاني ان درجة الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية
مشتركة مع النفس النباتية فرصدور الافاعيل النباتية كانها مشتركة كانها
مع الصورة المعدنية فرصدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستفادان للقوة
والتنمية والتوليد دون العكس كما ان جزء مستلزم لحفظ التركيب فزوال العكس يحلل
مدرك الجزئيات تحرك بالارادة فاعل لافاعيل النباتية فعل بها بنية فمع الايراد

على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم تحذور فان النفس الانسانية
لاشك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية من الادراك بالجزء والتحريك بالارادة فانه
احتقت بها اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس
الحيوانية عليها من تلك الجهة وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية
كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان وامامقول فالمناسب ان يقال مزجية ما يفعل
الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فقط فيخرج صحيح لعدم صدقه على شيء
من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس بمجرد ما ذكره والالم يتحقق فرق بين
الطبيعة والنفس فلاحة للنفس زيادة على الطبيعة الماخوذة بشرط الاغتذاء
كان نفصل اوعرض كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف النوعي
جسميتها الخ بينها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جسميتها التي لا فرق فيها وبين سائر
الاجسام فلها من الآلات بالقوة الاولى قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى
محركة اما المدركة فهي اما ظاهرة او مخفية اما الظاهرة فهي الحس
بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم
اطلاعنا عليه كما انه لم يمكن فيما اعدمته لم يمكن تصوره كالاكه الذي لا يتصور
كيفية الابصار والحكاء انكر وادرك صحتين بان الطبيعة لا تنتقل من الدرجة
الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما فوق تلك المرتبة فلو كان فوق
الانسان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة
النوع الخ في الخمس فانها السبع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش في سطح الدماغ مدرك
صورة ما تاديه اليه من تموج الهواء المنضغط من الصوت بين قارع ومقروع

ومنزوع مقاوما له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فتادي تموجه الى الهواء المنضغط
من المصور الراكد فيحرف الصماخ ويلوجه بشكل نفخه باسراعه بتلك الحركة
ملك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقدمت اهل بحث الصوت
فرب الصوت على القرع مع تقريبه بانه قد يحصل بالنقل والحرف كانه نوع
من الصوت لانه هيئة عارضة للصوت والا لكان السمع عند سماع الحرف
شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا
واحدا فعارف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت تمر بها على سرعة
اخر مثله فراجعه وانقل لك سرا فر السمع لا يدرك عن صاحبه وقوله تميز السمع للاصوات
عن هيئة يحصل بها التمييز بين القرعين تميز الاخر السمع كالطبيعة ملائمة اللبن
وغيرها من الامور التي يحصل بها التفرقة بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان والعلم
انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يمكن تسامع الافلاك و
الهواء صوت ولو فرض لم يكن وصول اليه للانقطاع النفوذ فرجوع الشك كلمن نسب
الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للافلاك اصوات عجيبة ونغمات غريبة يحر
من سماعها العقول وتستجيب بها النفوس وحكى عن فيثاغورس انه رجع بنفسه الى العالم
العلوي وسمع بعضاء جوهر نفسه وذكر كان قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات
الكواكب ثم رجع الى استعمال البدن وترتب عليها الالحان والنغمات
وكل علم الموسيقى ومنها البعد دهر قوة مودعة في ملتقى الروح الاول عند التقاء
عند جواز الزائد بين الشيئين بحكمتي الندى المتباينة بينهما بالمراد الكيف
ما بينت منهما بتأثير بتقابل تقاطع مماثلين ثم ينعطف الاثر منها الى الحدة البين

والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى وليس الملتقى لجميع النور والفلاسفة اختلفوا فى كيفية
الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئى فى رطوبة
الجليدية التى بنزلة البرد والجوز والعقاد والمرئية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع
مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المراة لانه يتصل من المتلون شئ واصل الى
العين على هيئة مثل هيئة صورة فى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة
مع توسط الهواء المتشف وعين هذا فرض عليهم بان المرئى ليس بشبح الشئ الا نفسه
ويحكى قاطعون بانتفاء وبان شبح الشئ اعراض فلا تقدر ان تقول صورة وقالوا
اجابوا من الاول بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع
شبحه لا نفس الشبح وجوابه ومن الثانى بان الشبح لا يلزم ان يساوى المقدار
كما يشاهد من صورة الوجه فى المراة الصيقلة اذا اراد به بان يناسب الشئ فى الشكل واللون
دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه يخرج
الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين قاعدته عند المرئى ثم اختلفوا
فزعم ذلك المخروط مصمتا ومؤلفا من خطوط مجتمعة فى الحجاب الذى يلى الرأس
مفرقة فى الحجاب الذى يلى القاعدة وقال بعضهم بان الخارج من العين خط
واحد مستقيم كمن يثبت طرفه الذى يلى العين ويضرب طرفه الآخر على
الرأس حصل منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا الشعاع ولا انطباع وانما
الابصار بالمستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه
الشروط مع زوال المانع وقع للنفس علم حضورى اشراقى على المبصر فيدرك
النفس مشاهدة ظاهرة طلبه لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع

بمقابلة ٢

الانطباع والشعاع وذلك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين
جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابل كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراة
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان ما هو من النور فى الظلمة انما حصل المتشبه
من النوم عينه ولان الانسان اذا نظر نحو قدرى عليه دائرة مزالضياء واذا غمض
من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم تفقده وذلك لاستيلاء العين من النور فى ذلك
الوقت وان غمضت احدى العينين وفتح تقلب العين الاخرى فيعلم ان بملاءه
جوهر نورى ولو لا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف
العصبين عديم الفايدة وثانيها ان الاحساس بسايرالحواس ليس الا بحل خروج شئ
الى المحسوس بل الا بان يأتيها صورة المحسوس هكذا حكم الابصار وثالثها ان كون
رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاويه الرؤية لا يناسب فى الامر المعقول
يكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راى اصحاب الانطباع لا القاعدة بل ما هو
راى القائلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها ان مرسوم النظر الى الشمس
ثم انعرف عنها يبقى فى عينه صورتها زمانا وذلك يوجب ما تقدم وخامسها
ان المبصرين يرون صور المحسوسة لا وجود لها فى الخارج فاذن حصولها فى الابصار
واجب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار
به فلا وعن الثانى بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم
غير مسلم كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها آخر وعن الرابع بان
الصورة يتفاوت فى المسامة على قدر الحيال فى احد هما من الآخر وعن الخامس
انا نمايدل على اثبات الانطباع فرؤية الشخص من الروية التى هى قبيل الرؤيا

فى نسخة بخط الشارح ما هذا لفظه
اقول هذا الكلام لا يتم على مذهب
من يقول بان الابصار بخروج الشعاع
بل على مذهب من يقول بالانطباع
وهو ظاهر وقد اشار اليه بقوله
الا ان الحق ان الابصار انما هو
بالانطباع

حطى
٨٨٦

ومشاهدة الامور الحاصلة عن الابصار بوقوع الشباح في الخيال ولا يدل على
ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على الآخر غير مثمر
الغير في العلوم وذلك لانا نقول بالشعاع انه بوجوه احدها ان مرسل شعاع البعيد
كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد وتفرقه
شعاع البعيد مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الكرة في السافة البعيدة تفيد
رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لاتفاوت الحال وثانيها ان الاجرام تبصر
بالليل دون النهار لان شعاع البصر لقلته تحلل بنار الشعاع الشمس فلا يبصر ويحتج لنا
فيتقوى على الابصار والاعمش بالعكس لان شعاع البصر غليظ لا يتقوى على الابصار
الا اذا قاومه الشمس رقة وسنا وثالثها ان الانسان اذا ادرك رقة ورآءها كالهباء الملفوف
في الاتلال الذي يحيق نحو البصر وهاتان الحجتان لا يستطيعهما مخروط الشعاع لصحة
ادراكه وراءها فان الانسان يرى الظلة كان منزرا منفصلا عن عينه واشرف على الغروب
اذا قضى عينه على الزاج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه والزاج و
الجواب عن الكل انا لا يدل على الا ما اعني كون الابصار بخروج الشعاع على انا نحن
العين منزرا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة يتشبث بها الروح
الباصرة وان اكرمنا محمد بن زكريا زاد فانا ان النور لا يوجد الا في النار والكوكب
واما الاجسام الكثيفة وما في حكمها فالاولى مجانبة الله وكيف يتصل داخل الدماغ
مع قسرة بالحجب الكثيفة بجسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان قياس
لا اصح بعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك
يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فمن

نقول الام

الكشف ل

ب

في مقابل الابصار جسم نوراني في الجليدية والبلدة محركة عند رؤية البعيد فيتخلل
لطيفها وينتقر الى تلطيف او اغلظ وكثيف او الطف ورقى فوقها فينبغي
وكحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء كونها قوتها في مستقط التهم حالها في
مركز العين الذي هو بمنزلة آلة ادية للمخروط الوهمي ولشعة استعارة يكون
مايرى قرمنة الظهر وادراكا اقوى والحق ينبغي ان يكون هذا مراد القائلين بخروج
الشعاع بجزاء منهم على ما مر به الشيخ والا فهو باطل قطعا اذا اريد حقيقة
الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فلا وان اريد جسم شعاعي يتحرك من
العين الى المرئي فان طول مابينه تتبع ان يخرج من العين جسم بسيط في الخطوط
على نصف كرة العالم ثم اذا الطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح فرج مثله
وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي مرة دفعة قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان
ينفذ في الافلاك ويخرق ما يرى الكوكب وان لا يتشوش بسبب الرياح فلا يتصل
بغير المقابل كما في الاصوات حيث يحملها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى
القرص مثل الزاوية بل زمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل
يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبقبل هذه الادلة والامارات يمكن
ابطال القول بان الابصار تكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان
قلت اليس علم المناظر والمرايا قد حكم بتمزيز كثير من المحققين مع ان مبناه
على القول بخروج الشعاع المجزء وقوته من العين الى المرئي كالمتبع من الشمس وسائر
البرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند العين والبعد
قاعدته عند المستنير والمراد منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب

مايرى ل

فان الخروط المبصر في ضيق زواياه الخ عند المباحرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت
الزوايا صغرا الى ان يغير البعد الذي يجيء انه يبطل الزاوية فلا يكون الابصار منها
ان الشيء يرى فرانا فعلم منه فرانا ان الشعاع يمتد فرانا على استقامة
ولما فرانا فينعطف عن استقامة عند السلح الى جانب السهم فيكون المرئي فرانا
قاعدة زاوية عليه فرانا الصغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى فرانا فرانا لو
صغير للاجل ان السطح ينبذ فيه مستقيما ومنطبقا اذا جعد المرئي من سطح الاثر
ومنها انا اذا نظرنا الى الاثر عند طلوع القمر فانا نرى قمر السماء بالشعاع النافذ
فيه وقد اثر الاثر بالشعاع المنعكس من سطح الاثر، ومنها العقل برؤية الشيء فرانا
بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من المباحرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه
الى جسم آخر وصنعه من ذلك الصقيل كوضع المباحرة منه فرخ شرح المقاصد بشرط
ان يكون جهة مخالفة لجهة الرائي وهذا سهو والا لكان للانسان رؤية وجهه فرانا
ومنها ابطال الرؤية اذا صارت المحلية مركز الاثر كرية المقعر لتطابق موضوعي
الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر الزاوية الشعاع ثم اذا بعدت المرآة يسيرا يرى
الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قربت صغر تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فوقه
اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع تطلب منه
وسائر نقوده لنا فرهذا الباب ومنها رؤية الشجر على خط النهر معكوسا وذلك لان
الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الماء
والى اسفله فرموضع البعد فرالمرآة الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه
والنفس لا يدرك الانعكاس حس لتعودها برؤية الاشياء على استمرار الشعاع

البعد اجيكا فيدار

لا الماء

مكرسام

الشعاع يجب الشعاع المنعكس فانعدم فرالآت فبقي رأس الشجر اكثر نورا فلا فرالآت لكونه اعظم
وبما قررناه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه مستقيما الى غير ذلك من الامور المذكورة
فرعلم المناظر المبنية على وجود الشعاع وبنيانه الاستقامة والانعكاسية والانعطافية
قلت هذه امور مبرهنة يبتنى عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر
والنسب والاقطاب المفروضة فرالفلك فكما ان لوجود كون هذه الاشياء امورا
وهمية لا يلزم ابطال علم المناظر من كون الخروط الواصل بين المباحرة وبين
المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاس عن المرآة وانعطافه فرالماء فان تصور الخروط
الواصل بين الرائي والمرئي وحالة من الاستقامة والانعكاس والانعطاف
مشترك الاعتبار بين الذاهبين الى ان الابصار بالانطباع والشعاع والاضافة
الاشراقية ولاجل ذلك ذهب العلم الفاضل فرمقالته فرالجمع بين الرأيين الى ان
افاضل المتاخرين وارسطوا الى ان عزمن كل منهما النفي على هذه الحالة الادراكية وهو
ضبطها بقرينة التشبيه لاحقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما
اضطروا الى اطلاق الالفاظ لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان المختار
عنده ان الابصار انما هو بمجرد اضافة الزاوية بين النفس والمبصر متزلة
بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها النير وهو قوة منبثة فرالعصبتين المجوفتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذات الرائحة
فرالخاشة من غير استحالة فرالهواء ولا اتحاد وانفصال اجزاء، وردت الخاشة بان التقليل
من المسك فيشم على طول الازمنة وكزنه الاكمة من غير نقصان فرزنه وحجمه والثالث
بان المسك فيذهب به الرياح بعيدة وتحرق وتفنى الكلية مع ان رائحته يدرك

وتفنى الخ

وقد يجتزأ بالمطبوع غير الرائحة بخلط
بالهواء والمصل بعد الجيم والمثل بفتحتين

الهيئة فقد لا يلزم ابطالهم

فرالوا الاول ازمنة متطاولة وبرهان ذلك ما قد علمت ان الرمية قد انتقلت
من مسافة مائتي فرسخ برايحة محققة ضربت وقع بين اليدين ثم دوام على انتقالها
من تلك المسافة لعدم كون الرمية في تلك الارض الا في مجموع ازمنة متطاولة وقد
يتخيل المخيل منه اجزاء صغار جدا يخلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستعداد غير
كاف في الجواب الحلية على ما ذكر الشيخ اعتمد عليه في الشفاء بقوله يجوز ان يكون ادراك
للخسف بالباخرة حين هي مختلفة الجزاء العالي المنتهي وبيان ما ذكره ان الاجساد ترى
من الاماكن البعيدة اكثر فان كل مرئي واقع في سطح مرتفع عنه البصر فانه يرى
اقرب اذا صار البصر ارفع فيكون السطح اقرب والراكب والبصر هو مرتفع عن قعر
البحر فمن المعلوم ان ب يرى اقرب من موضع العود الخارج من البحر الى السطح اذا
صار اه جدا لان زاوية اب اعظم من زاوية اب ج وزاوية اب ج اعظم من زاوية ا ج ب فيكون
ا ج ب اعظم من ا ب ج وايضا زاوية ا ج ب خارجة عن مثلث ا ه ب والزاوية
آخر واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على حاسة ذي الرائحة
يجب ان يكون مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والنفاضة
لا ما قام به الرائحة مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على حاسة ذي
الرائحة محل نظر ومنها الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على مجاري الغذاء
وهو قابل للملذ والمنفعة حيث يفعل ما به تقوم البدن وهو تشتهيه النفس واختار
ويرافقه في الاحتياج الى الملاقات ويفارقه في ان نفس الملاقات لا يودي
الطعم كما في بعض الادراكات واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم
ويسير فيها ثم يقع فيتوسل في دخول الفم فتجد الذوق او بان يستحيل نفس الملموسة الى

خطی
۸۸۶

لا كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر
المحسوس الى الحاس وعلى الثاني يكون هو المحسوس فيها بلا واسطة وما يدرك بهذه
القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها وعنها اللمس وهو قوة منبثة بواسطة
الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرها كالفم لسبب انبثاث عاملها وهو
الروح النفساني واللامسة للحيوان في باب الفوذرة كالغاذية للنبات قال الشيخ
الرئيس والحاس الذي به يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كان للنبات غاذية
يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كما حال اللامسة للحيوان لان فاقد سائر الكيفيات
الملموسة وفساده باختلاف والحس عليه للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاول
هو ما يدل على ما ينبغي ان يلتذ ويحفظ به الصلاح وان يكون قبيل الطلائع التي تتولى
امور مطلق جنسها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان
كان دالا على الشيء الذي به يستتبع الحيوة من المطعومات فتجويز ان يبقى الحيوان بدونه
لارتشاد الحواس الاخر على الغذاء والموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها متعين
على ان الواسطة المحيط بالبدن محرق او مجمد فلو كان الملموس مثل الملاس في الكيفية لم
تباشره فلا يدرك والا اصبح فيه مثلان وهو محال وعدد كاتها الكيفيات
الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ازيد من الخفة والثقل
والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالاناشة
والزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على وجه البقية وكذا
بالصلابة واللين وذهب الجمهور على ان الملاسة نوع واحد وقيل لا بل هي
قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون ينبغي ان يكون اللامسة

عند قوم لانوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها ضبنا معافى الجلد كلها واما
حاكة فرالتضاد الذى هو الحار والبارد والثانية فرالتضاد الذى بين الرطب
واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فرالذى بين الخشن
والاملس الاان اجتماعها فرالة واحدة يوهم بوجودها فرالذات وهيهات غلوان
المدرك بالحس هوالتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه منتزع فقط
لايدرك بالحس فكيف يجعل المبنى متحدا واللامتة على متحد وانواع التضاد وجودا
ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالبارد للسواد والبياض وقد علمت
ذلك فيما لاختلفة من مبدا واحد بالذات ومن يخيف ما قيل ودفعوان تباين
الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة انما هو تباين
الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالالوان والروائح والطعوم فلا يدرك
متضادة حتى اللمس دون باقى الحواس اقول لامانع ان تدرج الانواع تحت الكيفيات
الاخيرة اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة الاخيرة اما مراتب الوانية بحيث
يكون بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن ضدادها فهى الكيفيات الاولية وما يتبعها
فالحيوان باعتبار وقوعه فرطل وسط مزاوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف
التى يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها فلامحة متعددت الآلات
وانما صغر قوامها بحيث لاتدرك اللامسة فرالتضاد بين الكيفيات ولما كون قوة واحدة
مدركة للامور المختلفة المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سيات
تحقيق ذلك فرالبحث عن الخيال ان اردته وما يناسب هذا المقام ان
الشيخ الرئيس ذكر فى الفصل الثانى من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس

الحواس منها ما لاتدرك الا منفعلا فرمحسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات
فاما التى لاتدرك الا منفعلا فرمحسوساتها ولا الم فقتل البصر فانه لايلتذ بالالوان ولا يتالم بدرك سائر الاشياء
تلتذ بدرك وتتالم وكذا الحال فرالاذن فانها تالمت الاذن فرصوت شديد و
العين فرلون منوط كالعنوف عليها فرحين تبصر او يبصر بل يدرحين يلمس لانه
يحدث فيه الم لمسى وكذلك فيه زوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما بحدث م
يتالمان ويلتذان اذا ادركتا بكيفية مفارقة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية
الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل يترتب
الانفعال والالتيام انهر واقوى عليه السبعى من شراع القائلون بان كلامه فرغاية
الاشكال اما اولا فلانه يرى ان يعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحاس الملمس
فقد يهم فرهذا الموضع ان كان هو ذلك فقد ناقضه فرالتسع واليعر وان لم يكن
هو ذلك فيكون قوله فرالشم والذوق واللمس هو لاقاسما واما ثانيا فلان
كل واحد من الحواس لو محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره بديهة العقل كما
بهذا وح نقول كيف يقصوران يقال ان القوة اللامسة الحاصلة فرالاذن والعين
هى المدركة للصوت المفرط واللون المؤذى واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا
لحدة اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم فرحيث هو ملايم والالم
للذوة الباهرة ادراك المبعرات لا اللامسة ولما رابعا فلان ادراك هذه و
المحسوسات اما ان يكون لها الحواس او لايكون فان قال بالاول يلزم ادراك البصر لذة وايلام
للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثانى فلا يكون
للبصر لذة ولا الم ولا الشم والذوق وان كان لذة ما للبعض دون بعض كما فان

دائما

كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسائط للنفس

قال ره فاورد اك المحسوسات الجزئية ثم قال الامام فى كتاب المباحث بعد ما تكلم فى اللذة عدل الشيخ عن وجوه عن مذهبه فى تلك المقام فى البصر والسمع الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشئ هو الذى يكون كالاداة فى درجات الكمال حصوله للشئ بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم يدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هى المدركة لذلك فالنفس هى التى تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول عليه ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس خاصة وكذلك الكلام فى القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذى قاله فى الشامة والقائلون بها لكلامه بالنافذ ورد عليه العلامة الشيرازى فى شرح كليات القانون لما فيما ذكره اولا فجوز لانا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء اثبتوا

المتعالية فى الحكمة المتعالية مذهبا واعتقدوا ان الادراك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانا ندرك مزاغلاط المتاخرين كالامام ومن تبعه انه والا فالشيخ لا يدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا مالم متالم غير النفس بالاطلاق نعم الالفاظ على الحواس كما يدل بعرف المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة على الساعى محسوساتها الخاص بها وجب انفعال آلة الحاسة عن محسوساتها الخاص بها وكيفيتها وذلك المحسوس لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوساتها

النفس بدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة وغيرها ما لا يكون لك كالباصرة والسامعة واما فان الانسان يدرك لذة الملموس من اللين والخشونة والثقل والخفة ولذة الرائحة الطيبة من الشم ولذة النقوة من الذوق ولا يدرك لذة الصور الحسنة من الجليدية ولا من ملتقى العينين بل لذة الصورة الحسنة من العينية المستديرة لان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوساتها وانفعال الآلات البعض آخر على ما قيل لان ذلك كلام رخو ضعيف لاشتراط الحواس فى كون ادراكها حسنا ايما ان بعضها اى وبعضها زنا فغير مسلم فمزاد عاه فعليه ان يدليل واما فيما ذكره ثانيا فان الشيخ لا يقول ان المدرك للصورة الجميلة واللون الملموظ اللامسة الاذن والبصر بل المدرك لها السامعة والباصرة والعالم الرابط بها بطريق تزوق اتصال بحديدة الصورة الملموظ فى لامسة الاذن واللون الملموظ فى لامسة البصر واما السمع والبصر فلا يتالم منها لان ادراكها آنى لا زمانى فبطلان ذلك بل لانها لا تتالمان عند حيث يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبنى على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكون للنفس لانها مزاقوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتالم منه اللون الموذى هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق ولما فيما ذكره ربما فلانا لانا نمنع ان كان ادراك المحسوسات الا ولذة فى البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس الثلث حيث تفعل الآلات عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين لا كون

تاخيره فانا نيا لا انيا على ما قيل لفساده كلامه واما العذر الذى ذكره عن الامام فروح
الشيخ عن مذهبه فى السمع والبصر فليس لانى الان الشيخ لم يخرج عن مذهبه بمجرد
لما عذر منى جهة لكن لامكان اتفاقا والامام وان كان خطا ان الشيخ معتقد ان مدرك
الجزئيات الحواس الخمس فرع فى الاعتذار عنه ذهبه هو او من مر بيت الغلبوت فى تحقيق
كلام العلامة فى هذا المقام اقول ولكنى انى قد اصاب فيما اجاب به عن اشكالات
السيى لكن فى الفرق الذى ذكره فى الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية
محل تامل نعم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه هذا الماجد او حيث لم يذكر ان
النفس فى اى جزء لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل الادراك وتدرك بعضها
حيث لم ينفعل الادراك ليثبت به كون بعض آلات الحواس محلا للالم واللذة
للحاصلة عن محسوساتها دون البواقى منها وليس ببعيد ان يقال ان مزاج الحيوان كما
علت حاصل من مجتمع الكيفيات الاول وبقاء جوهره منوط بالحفاظ على مزاجه اللايق وصلاح
بدنه وفساده انما يكونان بالحفاظ على ذلك المزاج وخلافه ولا شك ان اللذة بهذا وادراك الالم
فرحيث هو ملايم والالم ادراك المنافى فرحيث هو منافى والمتبع للحيوان
بما هو حيوان انما هو مدركات الملائمة اولا لكونها فرحيثى كيفيات بدنه المتقوم جوهره
بها ثم مدركات الذائقة التى يتقوى ويزيد بها جوهره وثانيا الكيفيتين المذكورتين فى
اللامسة والشامة فليست مدركات الشامة حيث هى بها الطايف الاعضا كالارواح المجاورة
والما مدركات الباصرة والسامعة فليس ما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان الا حيثما
قريبا فالملايم والمنافر للحواس الثلثة الاخر هو قوى جسمانية ولها الى هذه الاجسام كرة
بما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور والما مدركات الحاستين الباقيتين فليست

فليست ملايمة ومنافية لها ولا لحلها وانما الملائمة ان ولا يا تيان بما فهذا ما عندى فى هذا
الموضع والله اعلم واما القوة المدركة اى القوة الاعم منها ومن المعينة التى هى الباطن فهى
اينه على حسب ما ورد عنه، حس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة
وغايتها ان الما مدركة والما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعانى الجزئية
اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعانى فهو ضبطا اما الحس المشترك
فهو بالقياس الى الرباع النفس فهو مجمعة مرتبة فى مقدم التجويف الاول من التجاويف
الثلثة التى فى الرباع فيصل اليه صور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بواسطة الروح المنبث
فى طرق الحواس وتوكيدها سبب فيه انها تبقى ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره
الشيخ من انا نشاهد النقطة النارية اذا حركت سريعة خطا مستديرا وليس كذلك فى نفسها
ولا فى محلها بل فى الحاس المدرك لها والثانى ان الانسان اذا نظر الى الكواكب ثم
غمض عينيه ادرك ضوءها والثالث ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه
ادرك ضوءها ايضا والرابع ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها
ايضا والخامس ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والعاشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع عشر ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والعشرون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والثلثون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والاربعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والخمسون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والستون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والسبعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والثمانون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والحادى والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثانى والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثالث والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والرابع والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والخامس والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسادس والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والسابع والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والثامن والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والتاسع والتسعون ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا
والمائة ان الانسان اذا نظر الى الشمس ثم غمض عينيه ادرك ضوءها ايضا

كونه فرقة قائمة برأسها جائزة لجواز ان يكون فرد النفس الانسانية الحاكم بالكلي على الجزئي الحكم بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس وهذه الادراكية مشتركة فانا وان كنا متفقين بان مدرك الكليات والجزئيات صحيحا والحاكم بينهما هو النفس لكن القوة الجزئية لا يستقيم فيها لا سيما بناء انتهاء فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وهنا نظر لجواز ان يكون حضور هما عند النفس مع كل منهما بالذات وهو الذي كان الحكم بين الكلي والجزئي لكون الادراك من النفس والجزئي غير الآلة فلا يثبت آلة مشتركة وعلى ان تسليم انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكتفي الحواس الظاهرة بالقوة الخيالية والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن امتناعات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق انما يدرك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب كذا اللمس وكذا اذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين احدهما بالعين والاخرى بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللمس او لاي وجه الاختصاص واما انه لا مدخل فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة في العقب وادنى تجربة العرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق ليس في العصب ومنها نا لآفة ان اتصال الارتسام ما دام لم يكن في البعد بكون فرقة اخرى لم يجز ان يكون فرد الواد بان يقبل التشكلات فرد الاجزاء البدائية المتجاورة فيرى خطا واحدا ومنه الحكيم الملوسي بان تباعد التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاف التشكل انما يحدث فرد الدا النهاية المحيطة بالجسم المتحرك به وبتداد النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها تقتضي الخلاء والنهايات

بالعصب

العقب

النهايات بالخلاء اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كان المشاهدة للاجسام دفعة واحدة ولم يكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدا في آنه المختص به بلا قرار التشكل الاخير ولمثله الزمان فلا قرار للمجموع فيشاهد دفعة

واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ عجيب الشهود دفعة المحققين الروح المصبوب في التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الآن المشاهدة اضعف بمادته والتخيل كما مر مؤد مؤده يحفظ جميع صور الجزئيات وامثالها بعد الغيبة عن الحواس الخمسة والحس المشترك وهو خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة للحس المشترك ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تحضر فيها لان الحواس الظاهرة لا يدرك شيئا بسبب الا خزانة الخيال بل باجساس جديدة من خارج فيتوجه مغير الخزانة بالتياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة فراقتها ثم رأينا النوم ثم تذكرنا شاهدناها مرة اخرى بحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك ولو لم يكن الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كالرصاصة منسية وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا ينتشبه الضار بالنافع اذا لم يعلم انه هو المبدء لا فعل العاملات وغيرها والدليل على ما ذكرناه انها للحس المشترك وبيان احدهما ان قوة التبدل غير قوة الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي مثار سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو مثار الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تعايرا العوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيها والذهول حصولها في غيرها دون

الاخر فانا والسنبان زوالها عنها واقر من الامام على وجه الاول بانه مجرد خيال وبان
الحفظ مسبوق بالقبول ومغاير له فقد اجتمع الحفظ والقبول فرقوة واحدة بعينها
بالخيال وبان المحل المشترك عبد الادراكات مختلفة بهر انواع الاحساسات وبان
النفس يمثل الصور العقلية ويتعرف فرالدين وجوه التنابه فيطل قولكم الواحد
لايكون مبدأ الاثرين واجاب المحقق الطوسي عاذكره اولا بانه ليس الامر على ماظننته بل
انما هو قياس من الشكل الثالث مع ممكن جزئيا ما فقضا للحكم الكلي بان كل ما يمثل مشكلا
فهو ما يحفظ فانى دلك بدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بانا نمنع القبول
والحفظ لايدل على وحدة مصدر بها لجواز ان يكونا قوتين كالارض واما اقترانهما
فصورة يدل على مغايرة المصدرين وحاصل كلامه ان كون حفظ الخيال مشروطا
بالقبول لايوجب ان يكون القابل الذي هو الخيال كالحافظ بل صح ان يكون القابل
قوة اخرى مقارنة لها كالمحل المشترك كما ان حفظ صورة الارض شكلها مسبوق بالقبول
لكن لايلزم ان يكون القبول حاصلا لجزء من صورة اخرى لما فلا يلزم اتحاد
مبدأ القبول والحفظ وليس مراده كما زعم بعضهم ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان
يكون قبوله للاثر المادة وحفظه النفسه كالارض يقبل الشكل بادتها ويحفظه بصورتها ويدل عليه
ان هذا الجواب مع اصل الاستدلال لجواز ان لايكون ههنا الا قوة واحدة كالمحل المشترك
لها القبول بادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد لا
القبول وحده او الحفظ من جهة اخرى لما امكن تحقق التبدل بدون الحفظ كما
في الاواني والجدار وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البيلق المقدم لايدرك بعد ان
صورة ما فانه زال المرض وتسترجع الصور التي كان قبل تحفظها علم من ان قوة الادراك

الادراك فرقوة الحفظ وعن النقض بالمحل المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بالقصد ثانيا او كانت وجوه
الصدورات مختلفة فالصادر عن المحل المشترك هو استعدادات الصور المادية عند
فيضة المادة ثم تصير مستقيضا للالوان والاصوات والملموم وغيرها بالقصد ثانيا وذلك
لانقسام تلك الصورة وذلك كالاجزاء الذي حفظ كالادراك للون ثم ازيصير مدركا
للشكل بان يكون اللون مشتملا عليها والنفس فانها تكثر فعلها وتكثر وجوه الصدورات
عنها اقول ولما تقدم ان موضوع الصور المحسوسة امر بهم لايحصل الابصورة معينة و
الصادر عن الشئ اولا لايكون الا امرا معينا فكيف يكون المحل المشترك مبدأ لامر واحد
اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة بل يكفي في محل ما يصدر عنه اولا وبالواسطة بل الاولى
ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب عنه النفس او بان الادراكات
انفعالات ويجوز ان يكون لمادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة من جهاد
متعددة والذي يحق عندهم ان الواحد لايصدر عنه الا فعلا واحدا لانه لاينفعل
الا انفعالا واحدا على اذ ليس اصل الاستدلال على تعاير القوى ليس على ما يجدوان
الواحد لايصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي على ما مر مرارا
بعض منها مع زوال اخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا عبر عنه المحقق بالمحاذرة
وصاحب المحاكمات لذ هب الى عاذكرناه اورد على المحقق وجوها مزيفة يتكفل للاضا
بدفعها كما يظهر بالتامل الاانه يظهر الوجه الاخر وهو ان تجويز الحصول في الحافظة حالة
الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه
وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في المحل المشترك وايا ما كان فاستحضار

موقوف على ذكر الامر وداية القوة الحافظة ليست الحافظة مع انها تستحفر تذهل
فلتام
من غير زمان وتنسى فان قلت حافظ العقل المثال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا
واجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدرك بالفعل والصورة حالة الذهول
غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة فالادراك العقل المثال المتخيلات غير والمتبع
تشكل الحس بصلح الا ان يكون حافظا للصور المعقولة دون الحس بقى اقول الاولى ان يقال
ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة فالادراك بل انما هو حصول مطلق المصور فرانية
اذ كانت من آلات النفس لا يمكن تركيبه ادراكا والا لكان حصول صورة اى محسوس كان
من الحواس غير الالف ادراكا لكل الادراك انما هو حصول صورة الشئ ادراك
ذلك الشئ فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لما سواء كانت حاصلة حينئذ من الحواس
كالقاهرة او من سائر الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشابهة بقوة التخيلية والمعدة ولما
الوهم فوقوة مرتبة من آلة التجويف الاوسط من الدماغ والقوة الدماغ كلها لانها الرئيس
المطلق من الحيوان ومستخدم سائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثرها انما يحلها
يصدر عنها الى آخر عليها التقدمة بالروح الى آخره
الروح الدماغي فيكون لكل الدماغ اذ لها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط كما تحدا
التخيلة ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يلزم كون الشئ الواحد محلا لا ليلزم
توارد المؤثر على محل واحد كما زعم مدرك الحافظة الجزئية الموجودة في المحسوسات
فيدرك الحافظة بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالحافظة ما يدرك بالحواس الظاهرة فتقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا تحتاج الى بنية الحافظة غير المحسوسة
كما فعله بعض الشراح فادراك تلك الحافظة دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها
عالما بتاء من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية ودليل على مغايرتها

مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا يدرك الجزئيات بالذات بل مع وجودها
في الجزئيات البتة كما اشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب منه
والولد معطوف عليه وقد سبق دليل على وجودها بان شاة آكلان شيئا يازع
عقلة فرقضا يا ه كما يخاف الانزاد ليت ويقتضي مثله الامن منه وربما يخلق التجويف
على الثاني فوقوة بالمثنية فيه وهذا والحافظة فهي قوة مرتبة فوق التجويف من الدماغ
يحفظ ما يدرك القوة الرئيسة من الحافظة الجزئية وفي بعض النسخ الفرد المحسوسة و
الاولى تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في
مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في مقدم البطن التجويف
الاوسط من الدماغ واما التصرف فالسابق واللاحق فهو من صنعها باستخدام الوهم
اياها من شأنها تركيب بعض صنائع الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض و
تفصيل بعضها عن بعض فتجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق
جمل وظهر وبطن واجزاء نوع واحد كانسان بلا راس ولا يكون عن خيالها واياها
لانها حافظة وهي الحاكية للمدركات والياتها المزاجية وتنقل الى الصدر والشبيه
فاخر القوى الباطنة اذ ليست منها ليس من شأنها ان يكون على استقلال بل النفس
هي التي تستعملها على ما يظهر ايده غيره عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم
بالتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة العقلية بالفكرة بها يستنبط
العلوم والصناعات ويعلمها الغير بواسطة القوة الوسطى باستقراض ما في الحافظة قال
الشارح فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا
لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى

خطی
۱۸۶

اقول والوجه انه جعل مناط الاشكال استحالة الوهم اياها فالحد يستلزم ان الاشكال
فراستحالة العقل اياها فالمقدمات اقوى ثم الجواب عن ذلك بما ذكره غير تام
اذا رتسام صور بعضها فرض ان كان ادراكا لها بالعقل للغير فالحجة بل يكفي الاقل
وان لم يكن ذلك ادراكا كما مر الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة
التي هي آلة لتركيب الصور مدركة لها حتى تتبع ان تقسيم القوة الجسمانية الى القوة
المركبة للمعقولات وتفصيلها الا بيد ان يقال قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها غير
مدركة لها فكان هذا القوة بوجه للنفس الناطقة ومسخرا لها فالترتيب الفكري ان
النفس تدرك بعض ما فيه الاشتمال الفكري على بعض آخر ولا محذور في ذلك اصلا وحقا
ان يحقق ان لكل واحدة من هذه القوى الادراكية عاملا خاصا وموضوعا خاصا وانما
العامل فهو جسم عامل لطيف حادث من لطائف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة
عن كثائف هذه الاخلاط بنسبة محدودة وانما السر بالروح البخاري هو عامل جميع القوى المدركة
والمحركة منبثا في جميع البدن ليسير روحانيا وما يفضل منه الى الكبد يابى سنوا الاقوى
الذي هو مبدأ القوى النباتية منبثا في كافة البدن ليسير رطوبيا فالرئيس المطلق
هو القلب لو كان الدماغ خيرا منه بل مبدأ الروح كان كثير الحرارة منقوا الى الهواء
التخيل والتلطيف فكان مايدا رطبا ولا يشتمل بسهولة بانعدام الافعال
المختصة من الحركات والانفعالات الفكرية وهذا يظهر لسلطان ما نذكره فتامل
الاطباء جالينوس وبه جرة البدن بواسطة النفس الناطقة فان جرة هذه الروح نور
النفس الانسانية المذكرة فالقرآن دالا فوجسم والجسم بما هو جسم مبدأ جرة غير ذاتية
بل عرضية واهبها العلة الذاتية كما سيجيء فهذه الروح الحيوانية هو المبدأ القريب لجرة

مبدأ القوى النفسانية هو الروح الحيواني وهو بخار لطيف يتولد من لطيف الاخلاط ويصعد الى الدماغ ويسري في العصب الى الاعضاء

لجرة البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت وانما يسدود
الوافرة في مجاري الاعصاب والعروق كيف يورث الفالج والصرع والسكتة والفالج
سدة غليظة بحسب كيفية دفعة لا يمكن روح ولا دم وقت سدة شديدة انقطع
الروح فبطل الحركة ولا لطفه ما يترشح فرضا فذه الاعصاب والعظام واما المواضع
المختصة فهو سبق ذكرها والمرشد الى اختصاص كل قوة بآلة تلائمها فالفلاح
والتجارب والى هذا والقوى متباينة بعضها دون بعض للاكثرة الافاعيل كما علمت وتحقيق في
مقتضى مراضها بطريق الممكنة والغاية ان الحس المشترك يقتضي ان يكون مزجته الدماغ
ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليها سهلا والخيال خلفه لكن يتوارثه وتأثره
الشيء يقتضي ان يكون كذلك ثم يقتضي ان يكون الوهم بعقب الخيال ليكون الصور الوهمية
بحضرة صانعها والحافظة بعده لانها خزانة والمتخيلة قريبة منهما الصور والمعاني فيكمل الآلة
منها بوجه لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على صحة البدن واصلاح اعتدالها ولم
يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل لمعرفة افعالها ومراضها وكانت
الآفات العارضة قد تجتمع في قوة واحدة فرأوا البطن المقدم من الدماغ مبدأ الحس
المشترك والخيال واخوى من البطن الاوسط مبدأ المفكرة والوهم واخر من البطن
المؤخر مبدأ الحافظة والمتذكرة ولعل بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب فرأيه
القوى حيث قال في الشفاء ينبغي ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها العاقلة فيكون بذاتها عاقلة وبحكاتها وافعالها متخيلة و
متذكرة فتكون مفكرة بما يميل فيه الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه علاوة ترد
ايضا فان الحافظة مع المتذكرة الا في السر جدا لما غلب عنا الفاظ مخزونات

متجدد

الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك مما يحتاج الظن اما الاول فلان مراده من تركب
العبارة المنقولة ان المبدأ الذي يجب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو
الوهم ولذلك جعله رئيسا لما في الحيوان مما هو حيوان والقوى الحيوانية جنوده
واعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا تجيء
في عاياه والمبادئ الثاني كالكلام الذي حملهم على ذلك الظن القبيح بمثله ما قاله في التعاليق
نهذه العبارة وهنا موضع نظر فلتسمع فراية هل القوة الحافظة والمتذكرة المسمية
للغائب عن الحفظ عنصرفات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم
الطبيب الكيفية على احدهما ما ذكره لا يدل على انه شاك في احد الحالين والذاكرة بل الى
بيانها الى النظر الفلسفي الذي انسب لكتاب النفس وفي سائر كتبه المكية التي رأيناها
حكم على ان الذاكرة هي الحافظة ولكن باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة
ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما ان خيالها مركب عن قوتين فان
الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك ثانٍ مبداه الوهم وحفظ
مبداه الحافظة والمسمى بهذا مبدأ فعل مركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ
بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الذاكرة فعلى اي تقدير لا يجب
ازدياد القوى الباطنة على ما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني
غير محتاج الى قوة اخرى وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون في
القوى متسع واما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية
فهي القوة التي اذا ارتسمت صورة مطلوبة او مهروبة فيها حملت نوعه القوة الفاعلة
على التحريك اي تحريك آلات المحركة وهي اي الشوقية ذات جنبتين شهوية وغضبية

وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الاتي المتخيل انه نافع
سواء كانت غاية تجب الوثوق او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت
القوة الشوقية المباشرة على تحريك يدفع بالشيء المتخيل مضارا كان يجب الوثوق
او مضيرا او فواتا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي
التي هي شانها ان يعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد منها ان تبسط العضل
مادام الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وتقبض
عرضا او يتجه تجديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد
عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من لحم وشحم وشبيه بالعصب يثبت
من اطراف العظام بسير رباطا وعصبا ومن ثم اختير به النوع الثاني الاجزاء الفاعلة
بشتاك العصب والرباط ومن فوائد تحليل العصب جسم ثبت من الدماغ والنخاع
اصل لين من الانعطاف صلب قليل الانفعال واعلم ان للوكات الاختيارية مبادئ
مترتبة البعد فالقوى المدركة التي هي الخيال اما الوهم فالحيوان والعقل الملكي يسلمها
فيه الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة فالقوة المحركة الفاعلة كما ان
الوهم رئيسة القوى المدركة العامة وبعد الشوقة ويلي الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ
الجزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي يسمى بعد التردد في الفعل والترك
عند وجود ما يرجح به احد طرفيها المتاخر من شتيها الى التأثير عليها ويدل على مغايرة
الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد
يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق
قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير مزمنا فالجزم كمال الشوق ولذلك لم يتوقف المتمم

وما قيل انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في الجمادات لانها مغلوب للشوق
غير مسلم بل الشوق العقلي في باب التركيب هو الميل الشديد الراسخ الذي لا يزول
على نهاية الغاية لسيادة الهوى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك
وكون القادر على ذلك غير مشتاق حصل في الانسان وهو محقق بالنفس الناطقة
وهو كمال اول للجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئيات وينعل الافعال
الفكرية وغايته التجريد عما يمكن ان يشار اليه من الجهات والحيزات فلهذا باعتبار ما يخصها من القبول
عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات
وتسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة الثانية قوة عاملة يحرك الانسان الى ما يستعمل
فيه الروية والآلة العالية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس
على ما تقرر اراد ان يختصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العاقلة
والقوة العالمة او النفس باعتبارها لها مراتب اربع الاول ما يكون لها بحسب الفطرة
الاولى وهو ان يكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد
منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الاكتسابية فان استعمال الآلات يتوقف
على العلم بالآلات فاول علوم النفس هو علمها بانها تتم علمها بالقوى والآلات
التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية
الفطرية لحضور نفس النفس وحضور الاتها لها ثم بعد هذين العلمين يثبت في ذات
النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا
الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية وان كانت النفس عالمة
راغبة به وستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك الفعل من النفس انما يثبت

يثبت عن ذاتها للاغراض رديئة فانها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات اضطرارا
لا بارادة زائدة على ذاتها بل لما كانت ذاتا فرآنا وجودها عالمة بذاتها وعاشقة
لها ولفعلها عشقا شديدا بحسب ذاتها اضطر الى استعمال الآلات الذي لا قدرة
لها الا عليه فرجع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدر كل فعل اختياري
مسبوق بالتصور والتصديق بفائدته موجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الآلات
صور كلية تصورية وتصديقية وذلك لان تبقى على استعمال الآلات وعدمه للنفس
ليستا متساويتين ليقطع الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل
يثبت الاستعمال بما ذكرنا من الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها مقصورا لها فلا
يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي هيئة نفس الصورة كما اوما
اليه المدرس الثاني وهو العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية عن كل
الصور القابلة لها فيزاد قوة الطفل للكتابة وهو الذي مراتب القوة وضعفها فان قوة
الشيء الفلاني تتفاوت قوة وضعفا او نقصا فنقص القابل مفروض حصوله هو حصول
اكتساب ذلك الشيء والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات و
التصديقات البديهية باستعمال الحواس فالجزئيات والتنبيه لانها من المشاركات
والبديهيات حتى يستعد لان ينعطف المبدأ عليها الصور الكلية والاحكام وان تنتقل
من البديهيات الى النظريات بالفكر والمدرس وهو العقل بالملكة ليسرع استعداد
الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل كثرة
الاكتساب وملكة الاستحضار حتى يستحضر ما متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن
لا تطلق عليها بالفعل بل عبارة مخزونة عندها من غير مشاهدة لها وهو العقل بالفعل

اما الصرف قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل او بالسبوقية وهذه المرتبة بحصول النظريات
والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها الكسبية بالعقل المطلق المستخدم للاسوا من
المراتب المذكورة فيقبل ويصير عقلا مستفادا فالكمون مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح
القدس فرسان الفرح وهو العلم الشديد القوى والموتية بالقوى والموتى للاحياء وهو الذى
اذا اتصلت به ايمانا وكتب تقدنا بالايمان والعلم المحقق واذا اعرضت عنه بالتوبة
الى خواتيم الدنيا المحت القدوس عن النفوس غشوة سكرة افاقت اليها خيبات وافاقة
اوحشت منها فتحلب والوقوف ان النفس بطلب الاستعدادات والانكار سيد الافعال
به المقبول عنه وليست المقدمات موجبة للنتيجة كما توهمه جمع اذ هى اعم من الاوسط
والحد والعرض لابد منه شيء وكم من شخص لم تنل عمره مقدمات ما افادته علما واحدة
غيره علما يقينيا فهذه وسائط والواهب غيرها فمراتب النفس بحقيقة فرتبة الكمال
الذى اشار اليه المتن بالعقل المطلق وفراستاده قريبا وهو العقل بالفعل او
متوسطا وهو العقل بالملكة او بعيدا وهو البديهة فان قيل مناهج النظريات
مرتبة اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل مستعدا او
للاستفادة مع تأخره عنه قلنا هو باستعداد لاستحضار الكمال وباستمراره بعد غفلته
وهو متقدم عليه لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين وشرحه قيل المستفاد
متقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومتأخر عنه بقاء وللنظر الى هاتين
الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر فى الذكر واعلم ان هذه المراتب يختلف بالاشخاص
لا كل نظرى فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات
فى مرتبة العقل الهيولانى وفى بعضها فى مرتبة العقل بالملكة وفى بعضها فى مرتبة العقل

العقل بالفعل وفى بعضها فى مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذى فى خانة الانتقال
من البديهيات الى النظريات ان كانت فى الغاية فى مرتبة الانتقال بعالم العقل بسرعة
بحيث يكاد ان يحصل النظريات بأسرها بطريق الحدس بديهى الحكماء الملكة يسمى
قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهو المشار اليها
فى القرآن بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استعداد فى وجودها فان الناس
مختلفون فى الحدس فمنهم البليد الذى لا حدس له اصلا ومنهم من له اندر الحدس
كاد وكيا وعاية وليس ههنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه
اكثر المعقولات فرزان ليس فوقه معلم بشرى كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية
ايضا اربع الاولى تهذيب القوى بالكف باستعمال الخامس الآلية من الصيام والصلوة وغيرها
الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تخلية النفس بالعبودية
الرابعة فناء النفس عن ذواتها وملاحظة جلال رب العالمين وجماله وكيفية
تربة النفس فرعوية مراتب بهذا القدر وهو ان الانسان اذا ولد لم يلد فوكزاته الحيوانات
لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له بواعث صفات النفس من الشهوة والغضب
والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من بدايات التربية نتائج الاحتجاب والبعد عن
الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منقلب القامة لانه يبعد من الانسان
المختلفة بحجب الارادات المتنوعة فهو فى الحجب الظلمانية السائرة للنفس مسجلة ثم
اذا تيقظ من سنة الغفلة ونبه عن نوم الجهل بأنه ما ولد لهذه اللذات البهيمية
اخرج فوق هذه المراتب مراتب اخر كالية يترتب على اشتغاله بالمنهيات الشرعية
وبحسب الحاسد فعلا بالتوجه اليه فيترجح فى ترك الفضول الدنيوية طلبا للكمالات

مراتب تهذيب القوة العملية بالنظر

الذى يتهذب بالنظر

الذى يتهذب بالنظر

بواسطة تخلية النفس

الفناء فى النفس

خطى ٨٦

الاخروية ويلزم عن ذلك ان يتوجه الى السالك الى الله تعالى مقام نفسه فيتحير ويتحاير ويقع
في الزيغ ثم اذا وصل فمن الطريق يزهد عن كل ما سوى الله ويتقى عن كل خاطر
يردى يزيغ قلبه ويخيله ما يلهيه عن الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقى
ثم يجانب الغرور في افعاله واقواله ويجتهد منها فيكل ما يدريه وان كان تاركا بالعبادة
لان النفس محبوكة لحب الشهوات ملاعينة فان يأس من قدر اظهارها تناسى الشيطان
فاذا خلص منها وصفى وقته طاب عيشه بالالتذاذ بالله فمن طريق الحرب تنور باطنه
فيظهر له لوامع انوار الكشف وتسفح له ابواب الملكوت ويطلع منه لوائح مرة بعد اخرى فتتناهاه
امور راقية فمصور مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب فى الزيادة والخلوة والذكر
والمواظبة على الطهارة الدائمة والعبادة والافادة والمحاسبة ويعرض عن الشاغل المحبة
كلها وينزع القلب عن محبتها فيتوجه بالكلية فيظهر له الروحه والسر والروح
والشوق والعشق والهيمان فتجوه تارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيقع
المخايف السرية والانوار الغيبية فيتحقق فى المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر له
انوار حقيقة تارة وتحقق اخرى فتركن وتخلص من التلوين فيتنزل عليه السكينة الروحية
والطمأنينة الالهية ويعبر ورد هذه البوارق والاحوال المكتنفة فيه على الخواطر
وتنابه العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين
فى جلال الله تعالى من الكروبيين وتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسبحات
العظمة والكبرياء الالهية فيضمحل بها مستورا ويدرك هذه جلال الفرد فيحيره فتقد فورا ويتحاير
بعينه فى العين الذاتية ويضمحل وجوده فى الوجود الالهى وهذا مقام الفناء والمحو وهو
نهاية السير الاول للسالكين فان بقى فى الفناء والمحو ولم يجى الى البقاء والعبور صار

صار مستغرقا فى عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفانى عن كل شئ كما
كان قبل التجلى محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودى واستغراقه وفنائه فى
البدن وقواه فكذلك فى هذه الحالة مازاغ بصره عن شاهده جلاله وسبحات وجهه وذاته
فاضمحلت الكثرة فى شهوده واضمحل التفصيل عن وجوده وذلك هو العزو العظيم
وفرق ذلك مرتبة ربيع فيها الى الصحو ليعود الى التفصيل فى عين الجمع
ويوسع صدره للحق والخلق فهو اخشى خلق الله بهجة فانه فرغ قلبه بالحق وكل
شئ لانه شيأ بالحق فيه وبالحق يرى كل شئ وليس فى ذاته دق ولطيف ويجد طعم الحق
ورائحته فى كل شئ والعارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق اى بكل قدرة ومستوعب فى قدرة المتعالة بجميع المقدورات وكل علم متعلق
فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة فى ارادة التى للعالم
عليها بما شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض منه
فصار الحق فى بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل
وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف مع تخلقا باخلاق الله
بالحقيقة انتهت الفاظه وقد تقدم فى ذلك التنزيه وترتيبه على ما سبق ثم
بان صيرورة صفات الحق التى هى عين ذاته بالحقيقة صفات العبد
مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع
هذه المناقشة بتمهيد امور هى ان العارفين باحوال العالم ومبدأه على اصناف
ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون القائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول
والنفوس والافلاك والعناصر والموالد فائض من المبدأ الاول موجود بوجود

فايض عنه مباينا لذات الحق الذى هو فاعل للكل فعندهم يكفى التمرس لاثباتية
بالخلق باطلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التى تناسب صفات
المبدا الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصنف الثانى وهم الصوفية منا اهل
الوحدة فايلون بان ليس فى الوجود الا وجود الحق والعالم ليس الا شيئية
ولمعية وتعينا عندهم يكفى التمرس لايكون بان يتيقنوا ويعلموا ان
الحال كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون فى العلم من الحكما فايلون بان العالم
ليس عبارة عما لمكن التعرف ولا عن الوجود الحقيقى العرف بل من حيث هو موجود
بالوجود الحقيقى باعتبار ومن حيث اينتهى الى العقول والنفوس وغيرها باعتبار
آخر فالعالم زوج تركيبى من الممكن والسنخ الباقى الذى هو بذاته موجود ووجود
فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما هو المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق
الذى هو الوجود الحقيقى ولا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا بان يفيض عليها وجود
مغايرة للوجود الحقيقى وبرهان ذلك مذكور فى كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل
النفوس عندهم يكون بالعلم اليقينى بانه لا موصوف بالوجود ولا بالصفات
الكمالية الا الحق وان الصفات الى لها نسبة النقص منى ترجع الى البيانات الآتية
ولوازم الهويات الخارجية الى لاحقيقة لها كموصوفاتها من حيث هى موصوفاتها
اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان كلامه قدس سره ليس منصورا على مذهب المحجوبين
بل مبنى كلامه على مذهب طايفة لايرون فى الوجود الا الله وحقيقة ولا ان لغيره
وجودا بل قوا بل العوالم كلها اشعة وانوار وامنوار وانما رالذات الاحدية النورية
اذا الوجود كله من نوره وتوره ولمعان طهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوسة

ولا الثقل الا على الموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة
شمس العقل احيانا عقلا وانما عقلا وانما شعة شمس الحس اعراضا وانوارا لغيرها
لانها غير احياء عاقلة فاعلة فالعالم ومن قوله قدس سره فصار العارف
متخلقا باخلاق الله على الحقيقة اذ كما لم يتيقن فى فكره وشهوده فى هذه المرتبة التى
هى مرتبة فناء وهوية واضمحلال عينه الا الوجود الحقيقى الذى هو مستقل فى
الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته
التى هى عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده
فى الذات الاحدية الواجبية فلم يبق لذات وصفات الا الواجب به وصفاته
التى هى عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته يخ الانحاء والاضمحلال لا يخ
الاتحاد والاتصال كما يتهم صنعا العقل اذ صار متخلقا باصفات الله واخلاقه
لا بالمجاز المشهورى بل بالحقيقة وح يندفع عنا الاقتراض بانه مخالف للنقل
والعقل كما لا يخفى على المتامل ولما ايده ان نضح كلامه وتحقق مرامه موافقا لذوب
المحجوبين من العقلاء بان نقول لاشبهة فى ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن
وكونها جوهرا مجردا وروحانيا كما ستطلع عليه انشاء الله تعالى والآخر جرما كثيفا
فلها ايا قدر مهارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر والنهوة و
والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لكل انان نقول سمعت وبصرت واشتهيت وغضبت
بحيث الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية بينها وبين النفس والبدن الثانية
لاجلها الى البدن بانا متى ان اكثر الناس انسوا انفسهم وظنوا ان هو باتهم هى
البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع اذا كانت حال النفس

فلم يبق ذات وصفات الا الواجب تعالى

الحق تعالى بريء عن الوجود

لاجلها يذهب الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لامجازا للغوية مع ان صفات
البدن ليست عينا البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شريفة
ذاتية وقد تجردت من البدن وانتقلت بالحق المتعال لاهوتيا وانفصلت عما
سواه فتوجب تلك العلاقة الشريفة ان تشير الى عبدها بالخاصة وعلية فلها ان تشير الى ذاتها بانها عبد الله تعالى
ان تشير الى عبدها بالخاصة وعلية فلها ان تشير الى ذاتها بانها عبد الله تعالى صفة
من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصيري وقدري يدرك الاشياء وبه اسمع
وبه ابصر وبه اقدر كما ورد في الحديث القدسي فقد تحقق لها تعالى باخلاق الله بالحقيقة
لا بنحو صيرورة صفاته تعالى صفاتا لها بالنفس بل بنحو علاقة اخرى لم تعلم لنا مع
الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك المحقق على الطريقة
المحجوبين لانه كما يندفع عنه على الطريقتين الاخريين وتمام الاطلاع على هذا المقام
يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار ولما تبين لك ان
ان طلقة ومراتبها اوردت بعد ذلك احكاما تلك احدها انها بجردة في ذاتها فقال
واعلم ان القوة العاقلة بجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او علاقة لكانت
ذات وضع فاما ان لا ينقسم بالاجزاء المتباينة في الوضع او تنقسم لا سبيل
الى الاول لان ما له وضع بالذات فهو منقسم على الترتيب في نفس الجزء واما ان النفس
لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلتجردها لكونها حاتية زائدة عليه لا على
من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان
معقولا تاما ان كانت بسيطة يلزم انفصالها لان التعقل يستلزم حصول الشيء
وحلوله في المدرك والحال المنقسم لابد وان يكون منقسما لان الحال في احد

احد جزئيها يغاير الحال في الجزء الآخر وان كانت مركبة وكل مركب انما تركب من البسائط
مفروزة اقتضاء تركب الشيء من اجزاء غير متشابهة فيلزم انقسام ذلك البسائط بانقسام
محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لانا ان اردنا بالبسيط
ما لا جزء له بالفعل فالازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير
منافٍ للبساطة وان اردنا به ما لا جزء له اصلا لم يسلم كلية قولك وكل مركب انما يتركب
من البسائط لجواز تركبه من البسائط لجواز تركبه التي يقبل القسمة الوهمية فالاولى
ان يدعى في الدليل انه في المعقولات معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون مفروض
لها وحدة او يعقل من حيث انها واحدة مع ان ذلك لا يتصور في المعقولات
غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الى
اجزاء متشابهة للجميع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
منهما مع الآخر شرطا في كون تلك الصورة معقولا او لا بل كان كل واحد منهما بانفراده
معقولا لا يقال كالاصل والاقرباط لوجوب ان يكون مهية مخالفة لمهية الكل بمباينة
الغير للغير وط والا لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء
الوهمية المتشابهة للكل والقسم الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض
غريب عن ذاتها وبخلو ذاتها عنه ماخوذة عن الواحة الغوية وبيان لزوم الخلف ان في جزء
منها بلاغا وكفاية في حفظ مهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الآخر عارضا
غريبا فيلزم الخلف والتناقض فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض
خواصه الاولية قلنا ننقل الكلام الى تلك الخاصية فجوز ان كانت بسيطة يلزم انقسامها
وان كانت مركبة فاما ان يتعقل بمبايناتها او بخاصة اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان

يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو مح او تنتهي الى خاصية بديهية بسيطة
او معقولة ببسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن الشكوك
ان النقطة غير قابلة للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان في المنقسم
فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما
قد يكون صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب
عن النقطة والاضافة وامثالهما فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من
حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله في المحل
المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة ان
المنقسم سواء بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل
في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط
فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحل من حيث انه خط بل من حيث هو متناه وكذا
حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح والمحاذات التي هي من
الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه
فلا ينقسم بانقسامات الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من
حيث هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس في بعض
مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب
بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود
المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في المعنى
الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال

والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا لعرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون
واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها
من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت واعلم ان براهين
تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين
المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها مسماه بالحجج العشر
احكمها واتقنها ما يبنى على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله
كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا الكلام في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة
من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى اما الايات
الواردة فكثيرة نحو قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق آدم واولاده وفي حق عيسى عم
وكلمته القاها الى مريم واخوانها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف جوهر الانسي وكونه
عريا عن الملابس الحسية واما الاخبار فقد قال عليه وآله السلام انا النذير العريان وهذه
اشارة الى تجرد النفس عن علائق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه
وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم يكن بينه وبين
النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الاجسام لما شرط هو عليه السلام معرفة
الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجزية
وتمام هذه المناسبة والمضاهات ذكرناه في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان
الله خلق آدم على صورة الرحمن وعنه ايضا عم ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم
واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبية باعتبار كون تلك الذات عقلا
وعاقلا ومعقولا بالفعل مبريا من شوب القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة

على الخير المحض والوجود البحت مما يبوء عنها الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة
الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تع صورة الوجود والخير واليها بل لفظ الصورة
لا يطلق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء عقل عقلست وجان
جانست او آنچه ازو برتر است آنست او وقال ايضا عم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني وهذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات
والصفات مجردا عن علائق الاجرام وعوائق الاجسام وقال روح الله المسيح
بالنور المشرق من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من
نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد
رضي الله عنه طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح
والاجرام وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا
يصرح بان النفس التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الحية الانسية متى لم يبلغ
اهلها الى مقام تنسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية الوحشية التي تنسل
عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى
تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون
ذا مكان وقيل الصوفي كاين ما بين اي النفس موجود مجرد عن المادة الى غير
ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلائق المتنزهين عن العوائق و
وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم القطع بحقيقة النفس اشد واسد من
براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجائب احوال النفس وماهيتها وغرائب آثارها

آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان فلا تستحقر خطابات المتالهين
ولا تظنن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصرف كيف
يبعد والواهب للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي النفس بعض
الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبدأ الفياض علما يقينيا وثانيها ما اشار بقوله
ونقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس ليس بآلة جسدانية والا لعرض لها الكلال
كما يعرض لسائر القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك لان قوى
البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة هناك تشرع في الكمال
وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن بل
لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق في
امر مانع عن سائر التعقلات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة
استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا
لو كان تعقل النفس بآلة جسدانية لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض لها في تعقلها
كلال لكن ليس كلما يعرض للآلة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال ينتج ان تعقلها
ليس بآلة بدنية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال
الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة
دالا على ان تعقلها بالآلة لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج ويوضح
هذا ان وجود الفعل لشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه في وقت
معين فلا يدل على كونه غير فاعل ايضا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه وثالث الاحكام
الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفس الناطقة حادثة مع حدوث

الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطون ومن تقدمه فانهم قائلون
بقدمها وتناسب هذا المذهب ما اورده في الحديث النبوي من ان الله خلق
الارواح قبل الاجسام بالفي عام وفي رواية باربعة الف عام ويوافق مذهب
الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا آخر لانها لو كانت قديمة موجودة
قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم
ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظ البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا
كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها
المفارقة لا جائز ان يكون بالمهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها
النوعي بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا او رسما
للقدر المشترك بين النفوس ان كانت متخالفة الحقائق وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بلوازمها لكان ما به
الاشتراك عين ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض
المفارقة لان العوارض المفارقة يلحق الشيء من المبدا الفياض بسبب القوابل
لان المهية لا يستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس
انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس
لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني اقول
الجهة القابلية لا يمكن ان يكون في ذات الصورة من دون تعلقه بالمادة ولو كانت
للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما سنبين
من حيثيتها الهيولى مع انها بسيط هف فمتى لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس

النفوس موجودة وفيه مسامحة ظاهرة لانه يفيد رفع الايجاب الكلي والمقصود
هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان ضرورة والحجة مبنية على بطلان التناسخ
كما لا يخفى ولبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور
قال العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع نحتاج الى
تعددها بالفواعل ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل
والآلات بذاته يوجب ما هو معلوله فان ذات العلة مخصصة للمع من غير احتياج
الى مخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره
شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل هذا مع القول بعدم تناهي النفوس
وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء
واما ثانيا فلان قوله والا لتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو التسلسل في العلل
الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل في المعدات والشرائط فامتناعه ممنوع واعلم
ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف
بعلل اخرى ذاته فما لم يوجد مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة
لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط
الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن
يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر ان اريد بالمادة الهيولى الجسماني
فلا نم ان كل نوع متكثر الامر اذ لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم
الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان
اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب انه كذلك لكن لا يلزم عدم قدم

النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك المحال اقول
واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال آخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي
لا يكون لذاته قابلا لكثرة يحتاج في التكثير الى شيء يقبل التكثير لذاته وهو المادة واما
الذي يقبل التكثير لذاته كالمادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط
واورد عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع
اعني المادة قبول التكثير لذاته فلم لا يجوز في غيره كيف والدعوى كلية وهي ان
كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة
ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة
بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية
فللعوارض المختلفة التي يلحق هيولاها الواحدة كالمحل الواحد من المادة يقوم ببعضه
حمرة وبالبعض الآخر سواد والشخص واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات
اللاحقة بالمادة تشخصات وهو ممنوع بل عوارض لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب
لا يدفع الايراد عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث
اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي تعينه اما بمهية او بلوازمها
او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج
الى مادة قابلة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان كل حادث يفتقر
الى مادة وتلك ليست هي ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله
لامتناع كون المحال محلا لتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك التشخص هو الحامل

الحامل له ولتشخصه وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من
ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج
الى تكثر المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط اعتراض الامام
عنه راسا واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا لتكثر نفسه غير معقول سواء كان ذلك الشيء
مادة او غيرها وما اعتذر عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثير لذاتها لابهامها
فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت
واحدة وبالعكس فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود الخارجي
لا ينفك عن الوحدة الشخصية وابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص
الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت
يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ
بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها هيوليات آخر اذ لا هيولى
للهيولى وبان مادة متكثرة لما كانت متكثرة فننقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد
قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة
الانواع كما هو المشهور فظ عدم ورود النقض بها كما مر وان لم يكن متخالفة الانواع
فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فنقول تشخصاتها بفواعلها وهي
العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني
فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من
ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف
في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك فمن وجوه الاول في قوله

الفاضل

اذا جاز في نوع من الانواع الاخيرة فان قياس سايرالانواع في قبول الكثرة الى المادة غير
صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات
في اى نوع كان يرجع اليها وانما هي القابلة للانفعالات والتهيئات والابدال
الانفعال اينه بخلاف غيرها مما يعدم عند عروض الانفعال والانتقال والتعدد والوحدة
والشخصية قوله والدعوى كلية ثم في قوله وتقرير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصه
الدليل بالمادة اذ للمحقق الطوسي ان يخص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للكثرة
بذاته كما يدعى عليه كلامه ولتحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله
والشخص من المادة واحد اذ لا نسلم ان موضوع السواد من الآدمي هو موضوع الحرة
منه واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث زماني يحتاج الى مادة ان القادرة
متقومة بالنفوس الانسانية على ما هو المشهور وايجاده لها وتجردها عن المواد ثم ايجادها
عن النفوس على ما هو المشهور بان المادة ههنا هو من المحل المتعلق به والبدن مادة للنفس
بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك مقترنا
به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن الانساني لما استدعى مزاجه الخاص صورة
مدبرة له مقترنة به اى ما هو موصوف بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على فياض
جود الواهب الفياض وجودها ما يكون مبدأ للنفوس البشرية والافاضيل البشرية
ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا مدركة للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة
قد فاض عليه حقيقة النفس الناطقة من حيث ان البدن استعدها بل من حيث عدم امكانها ما لم يستعد
فالبدن استعد باستعداده الخاص لمادياته تاثر فاض النفس الانسانية مجردة قابلة مادة
فظاهر من حيث الفعل من الله بالتوسيط مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به دائما

واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها وجود المبدأ الواهب للغير
فلا يسبقها من تلك الجهة استعداد البدن ولا يقارنها الا مقارنة ان في وجودها
ولا يخفى ما في هذا من مخالفة الاقاويل الاقاويل المعروفة في رفع ذلك
الايراد على تلك القاعدة فاحفظه اليه الاشارة ازاح رفع وضوحه لا يخلو من غموض
ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف
ولكن هذه الامور خافية عن الطبيعي فالشيخ بعده القسم الالهي مستعينا بواهب
الخير والعدل ومفيض النفوس والعقول مصليا على النبي واله الاكرمين
عن النقائص الانسانية والمعاصي الميدانية القسم الثالث في الالهيات بالمعنى
الاخص الذي موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كما ان حقيقته توصف
بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة فقد يوصف بانه مساو
لشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او
بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى الجنس او سائر
المقومات الا من جهة انه ذو ماهية ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى العرض
الا من جهة انه ذو ماهية قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه ربما يحتاج
في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو
صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء
التعليمية اعراضا وهو اصاحبت عنها في الرياضيات من الهيئة
والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراض ذاتية يبحث
عنها في الطبيعيات بادق مهملة ذلك للموجود بما هو موجود هو عوارض ذاتية

يبحث عنها في العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي هو الموجود المط
ومسايله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول
الذي هو فياض كل موجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث
عن عوارض الموجودات واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية
فموضوعات ساير العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة
هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك
يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف
والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون
لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث
انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية
لا يفتقر الى المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة اولا
والثاني اما واجب اولا رتب المصنف القسم الالهي من كتابه على ثلثة
فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للموجود الغير المفتقر الى
المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف عند
العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماها تقاسيم
الوجود حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود بمعنى الموجود
لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود وفسروا الامور
العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب و
الجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر

الفن الاول في تقاسيم الوجود

والعرض

والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي و
يعرضه الخط وكذا الكيف يعرضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات
او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة
وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات على الاطلاق
او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله
الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض
علمي واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في
التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان
والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب
واللاامكان وضرورة احد الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق
لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافات فالاحوال
المختصة لكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل
جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد
الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال بتمحلات شديدة منها ان الامور العامة
هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد
يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير
متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولها
بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم
من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل

بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على
الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا
تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية
للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اى العوارض التى لا يتوقف عروضها
للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات
واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية فى الامر العام مع تقييده بكونه
بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف
سالما عن الخلل والفساد ومثل هذه التحير والاضطراب وقع لهم
فى موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العوارض الذاتى بالخارج
المحمول الذى يلحق الشى لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم
لما راوا انه يبحث فى العلوم عن الاحوال المختصة التى تختص بانواع
الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التى تختص ببعض
انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى روساء
العلم فى اقوالهم بان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم
اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط
عدم تجاوزه فى العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا
لنوع من العرض الذاتى لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط
المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا

بين

بين موضوعيهما بان محمول العلم ما يتخيل اليه محمولات المسايل على طريق الترديد
الى غير ذلك من التعسفات التى ابى عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما
يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية
الشى من شى لا ينافى عروضه لذلك الشى من حيث هو هو وذلك
كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس
من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة
للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك
وان كانت مما يقع به القسمة المستوفات الاولية له نعم كل ما يلحق
الشى لامر اخص وكان ذلك الشى محتاجا فى لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا
لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره كما ان ما
يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه فى العلم الالهى
فى شى وظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس
بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا قبلها
فهى مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن
بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام
الشيخ حيث صرح بان اللاحق لشى لامر اخص اذا كان ذلك الشى محتاجا
فى لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه
مثل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء
المنوعين للخط ولست ادرى اى تناقض فى ذلك سوى انهم لما توهموا

ان الاخفى عن الشئ لا يكون عرضا ولياله حكما بان مثل الاستقامة و
الاستدارة لا يكون اولى للخط بل العرض الاولى هو المفهوم المردد
بينهما وهو مرتب على سبعة فصول فصل في الكلى والجزئى اى الحقيقيين
اذ قد يطلق الكلى على ماله فرد فى نفس الامر كما يطلق الجزئى على المندرج
تحت شئ وهى الاضافيان واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلى
امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس
ان الانسانية الكلية امر واحد بالعدد موجودة فى كثيرين فحاول الفصل
التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلى فليس واحدا بالعدد موجودا
فى امور هى جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان الشئ الواحد
المعين موصوفا فى حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض
واسود هف بل الكلى هو معنى معقول فى النفس مطابق للكثرات
من جزئياته فى الخارج او فى الذهن على معنى ان ما فى النفس لو وجد
فى اى شخص من الاشخاص الخارجية او الذهنية اى مشخصات شخصه
لكان اى ما فى النفس ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع افراده
على السوية من غير تفاوت اصلا فليس مثل ان الطبيعة الموجودة فى
الذهن لها ايضا هوية موجودة فى الذهن متشخصة بامور كمية مادية نفس
وتجردها عن المقدار والوضع يمتنع اشتراكها فان كانت الصورة
الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها
بعضا بمعنى ان الانسانية التى فى زيد لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت

عينه

عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هى مطابقة الصورة
العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن
بل من حيث كونها ذات مثالية او اكتنية غير قائمة فى الوجود فهى وجودها
كوجود الاظلال المقتضية لارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت
ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هى عليها او تاخرت فمن الكلى
ما يتقدم على الجزئيات فى الاعيان كتصورات المبادى للمعلولات
فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كالعلوم الكلية المنتزعة
من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب
من هذا الايراد بان الصورة يطلق على كيفية تحصل فى العقل هى
آلة ومرآة لمشاهدة ذى الصورة وهو المعلوم المتميز عند النفس
بوساطة تلك الصورة فى الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة
الحالة فى النفس لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس
بوساطة تلك الصورة الحالة التى هى مثال لذلك الكلية هى المطابقة بالمعنى
المذكور وهى انما تتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لا ذات لها لا زمة الحلول
فى النفس بحسب الوجود الخارجى فيستحيل ان يكون عين الافراد فى
الخارج وكلما وقع فى كلامهم ان الكلى هو الصورة العقلية فالمعنى
بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة
كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها اما
على سبيل المجاز او الاشتراك فانت تعلم ان هذا الكلام مبنى على ان

المرتسم في العقل من الاشياء ليست مهيتها بل مثلها واشباحها المخالفة في الحقيقة
لماهياتها كما ذهب اليه جمع ليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود
ذهني يخالف الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة على ان
للاشياء نحوا اخر من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان
الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت
من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا كسائر الكيفيات النفسانية وموجودا
خارجيا وعلما وجزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب
حلولها في نفس شخصية كانت مهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا ومعلوما
كليا وفي هذا المقام اشكالات كثيرة ليس هنا موضع بيانها وحلها ومن اراد
ذلك فليراجع الى الاسفار الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بمشخصاته وهي العوارض
اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما و
تلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لا محالة لان كل
كلي فان تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه والتشخص من حيث هو التشخص
مانع من الشركة فالتشخص بمعنى ما به التشخص زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم
يكن زائدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس
ذات الشخص وماهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق
مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا على مهيته وذلك اما ان يكون
لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون
عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لمهيتها من الكم والاين

والوضع

والوضع والمتى وان شئت الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب
نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة الا بنحو وجود الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني
فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته بحيث يمنع عن تصور
الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شيء كما حققناه في موضعه سواء
كان عينا للشيء او زائدا لازما له او مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود
الخاص لشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص
فان التميز الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى شيء مشارك له
في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى
مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء
استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة
الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدء الاعلى فما نقل عن الحكماء
ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى
ما قلناه فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب
اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية
كما ان الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له
هوية عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء
لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني لا
هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير
الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى

الفياض

من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كلا واحد من هذه الاشياء النفس تصورها
لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية المعينة اذا كان خارجا
عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس فذاته فاي شيء فيه من حيث يمنع
الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء الحقيقي
لم يكن حملا على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما مثل
من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود
والوجود عين التشخص فيفيد الوجود هو بعينه التشخص وقد ثبت ان كل
وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في
التشخص الذي هو غير للشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار البعض وهو
ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو صنع جميع الاشياء لانا
قد حققنا في كتابنا الكبير ان الماهيات اذا ترتبط بالفاعل الحق لا جعل وجوداتها
لان جعل سعوتها تاتي الفسها فان وجود ها يرتبط كلها الى علته هكذا الى ما هو علة
الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال وشئونات له تعالى واما قال بعض اهل
العلم من ان التشخص نفس يقتضي يمنع الشركة وليس كذلك بسبب مقومات
فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متحقق فلا يمنع الشركة
ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب
المادة فيحمل على التميز الذي هو شرط التشخص فان الهيولا حالما في الاشخاص
ومنع الشركة بحسب المقدار حال غير بالمنع المشكل الافراد عالم يتخصص بالمادة
المادة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم

ان

ان المادة قابلة غير قابلة للتعدد فان كيف من الصور والهيات جميع تشخصات
منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز احدهما عن الاخر بالمادة بل بالزمان
وبهذا القدر فيما ذهب اليه بعضهم من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع و
الحيز مع الحال والزمان فان المقصود من امثال الحيز الفارق بين الشيئين لما يجعل
الطبيعة شخصية ولهذا حكم بعض بان باقي الوضع مع الزمان متقابلا مع بقاء التشخص
بان التشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده و
لولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم
فان التشخص المادي كمنه ما هو من مقتضى الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد
يقال على تقدير ان التشخص من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان الحال
بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان مقدارا لحركة الفلك الاعظم فجسم واحد
جزئي ذاتي زمع وحدة المحل جزء منه جزء آخر والجواب ان التميز بين اجزاء
الزمان ليس لذاتها كان المسمى بالزمان حقيقة مجردة منصرمة وليست
لها جهة غير الاتصال الانقضاء والتجدد فالسوال بانه لم انقضى يوم كذا بالتقدم على
يوم كذا ويوم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما ذاتا وبهما في الحقيقة يرجع
الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا في يوم كذا لهوية له سوى كونه متقدما
على يوم كذا وتميز احدهما كالتقدم الاشيئين على الملكة طبعا وامتياز هنا
ليس الا بنفس كونه اثنين ويتفرع ذلك انقضاء حاصل به بان امتياز زيد من
الحاظ عن نفسه ليس بشيء خارج عن نفس هويته المقدارية لها مع قطع النظر
عن الامور الخارجية من المحل والزمان يمتاز نفسه فقد علم ان التميز عن الشركة

خطی
۸۶

النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من المقولات
يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه
لا يحصل الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع اخر كالقعود
عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه مما
يحصل بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس الذات كما
في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من
اللوازم وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد تبين انه من باب الوضع
والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص
القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في الواحد والكثير اما الواحد فيقال
على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه
واحد لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد
الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لا يقال من بعض الوجوه لا يصدق عليه
انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه
لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي
في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو
واحد وهو احق الاسماء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي
وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها
وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها والاول قد

يكون

يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان و
قد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني
قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول
عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك
المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس
مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة
مناسبة والواحد الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد
الحقيقي في اصطلاح المص اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو
قد يكون بالعدد اي بالشخص وح اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد
يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة
اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة
المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو
الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام
وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس عن واحد والتمامية اما بحسب الوضع
كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعية كالانسان اذا كان
تام الاعضاء واما الخط المستقيم لقبوله الزيادة في الاستقامة ايا ما كان فليس
بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد
بالتمام واما الاول فهو الحقيقي في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا
وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية

او غيرذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المشخصين واما شرف كل
جزء الغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة فى
عشرته واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف والكل وحينما ارتقى
العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى الاقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقى
واحق القسم بها ما لا ينقسم اصلا لا فى الكم ولا فى المحل لا بالقوة ولا بالفعل
ولا ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اى ما ينقسم
من حيث انه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض
الكثرة وليس بعيدا ان يتصور التعقل التقابل عند ذكر ما بينهما من اللزوم
فيحتج لحصول الاشتباه فى انها اقسام من اقسام التقابل ام لا اورد هذه الاية
لبيان ماهيته وذكر ما قد لزوال الاشتباه الموجب لتجرد المتعلم فقال الانسان
اى الوصف عند من لم يعتبر التضاد فى الصور النوعية من اتباع العلم الاول
والمكنة ان عند فيهم من ثلثة الاقسام قد يتقابلان وهما اللذان قد لا يجتمعان
اصلا سواء كان بحسب الوجود او الحق او بحسب الطبع والصدق فى شئ دون
اى موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثانى من جهة واحدة
هذا ان دخل مثل الابوة والبنوة المطلقين للاحتراز عن الابوة زيد وبنوة الموجودين
فيه لانهما ليستا متضايفين بل يجوز تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخرى
واما المطلقان فهما متضايفان مع جواز اجتماعهما فى ذات واحدة كزيد
ضرورة وجود المطلق فى محل المقيد فلا يجز التقييد بجهة واحدة ليدخل
المتضايفان المطلقان الموجودان فى ذات واحدة فى التعريف فانهما وان

اجتمعا

ايجتمعا فى موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوة بالقياس الى ابنه و
بنوة بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع سقط عن ذكرى زمان واحد كما وقع
فى كلام بعضهم واقتصار بعضهم على احد القيدين اما لكفاية احدهما
للاحتراز فان اعتبر فى السلب محل قابل كما اضيف اليه السلب فى الجملة سواء
كان بحسب شخصه فى وقته كعدم البصر عن الكوسج اولا فى وقته كعدمها عن
الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد
كعدمها عن الحجر فبينهما تقابل العدم والملكة والا فتقابل السلب والايجاب
وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يقال فى وجه الحصر لانهما اما وجوديان
اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فيهما متضايفان
والا فهما متضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر
فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب
لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون
هضا فالى الآخر كالعمى وعدم العمى والثانى ان وجود المفروض محل يقابل انتفاء
اللازم عن ذلك كوجود الحركة بالجزء مع انتفاء السخونة الذى هو لها عند وجود التفاعل
غير داخل فى السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى
عدما للوجودى ويمكن ان يجاب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض
والتقابل اولا وبالذات فى المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها
لكن لما كان انتفاء ها مستلزما لانتفاء الحركة صار متقابلا بالعرض

حاصل
٨٦

احدهما العدمان وهما المعدومان بل الوجود ان بل الوجودي بالا يكون السلب
جزء من مفهوم سواء كان موجودا او غير متضايفين سواء كانا بينهما غاية
الخلاف والتباعد كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحركة والصفرة
وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد
للقار وقد لا يكون وجوديا ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان
او يكون كالمتشكل والخجل لشخص ما وثانيهما المتضايفان وهما الموجودان
بل وجوديان يتعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فان
احدهما لا يعقل الا مع الاخرى وبالعكس ثم المقابل المتضايف اعم من ان يكون
تقابلا او تضادا او تضايفا او غير ذلك بل جنس لها مكيف بكيفية حتى من التقابل
الذي هو اخص منه مطلقا وقيل للتضاد ولا ما نقول مفهوم المتضايف
اعم من مفهوم المتقابل ومفهوم التضاد والعارضين لاف منهما وبهذا الاعتبار
كون سواد ما المتقابل اعم منه ومعروض التضاد ومباينا لمفهوم كل واحد منهما
من حيث هو مندرج بحسب الصفات وبين حيث الصدق على الافراد معروض
المتقابل اعم منه ومعروض التضاد ومباينين فان صفات وكالمتقابلان
بالعدم والملكة وهي امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك
الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع
او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيما موضوع قابل لذلك الوجود
كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكرته في نفي التضاد وتغاير العدم
والملكة هو الذي اورده الفاضل المحقق في علم الميزان واما في الالهيات

فقد

فقد اعتبر فيها قيدا آخر وهو في التضادين كونهما في غاية التباعد وفي الملكة
والعدم الا يكون العدمي سلب الوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت
كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول اعم منه
بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري
لكونه المشهور فيما بين عموم الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علوم الحقيقة
والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري
والقدح الذي يلزم في الحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الايجاب و
السلب وتقابل البصر وعدمه عن العمى قد اشير لكونها خارجا عن التضاد
وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص بقولنا عن ان المحل انما هو باعتبار المعنى
الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من العدم والملكة ليدخل مثال
ذلك منه وبهما اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق
كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما
عدما للآخر كما لكون للحركة والظلمة للنور والحمية للنطفة والانوثية للذكورة
والصفرة للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم
اعني ما يعتبر فيه القابل على موضوع واحد بناء على اشتراط ذلك في التضاد
المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون تسمية التقابل العدم والملكة وتقابل الايجاب
والسلب والاثاني ان غاية الخلاف بين طائفة التضاد المشهوري ما ايضا كما يوهمه
مصرح به في كلام الملا والشيخ وغيرهم فيلزم ضرورة تقابل السواد والحمرة مثلا
عن اوقاتهم وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتضاد فيلزم عندهم قسم

خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف
بيان ذلك ان كل مرتبة مثلا من السواد مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل
الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية وعلى النسبة الى مرتبة اخرى
تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء السواد
الحقيقي لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الاخر
فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الاطراف
اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار المقايسة الى سواد دونه
في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا
انما يحصل اذا قيس الى سواد شديد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة
الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل لا فرق بينه وبين البياض الطرف
في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد
بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل
انما هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان
بالايجاب والسلب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا
ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد فرس وزيد
ليس بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في نفسه
كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس
فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية
البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة

او اشتقاقا

او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان
صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب
كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد
في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار
وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب وجود اي معنى كان سواء كان
لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما
انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك
في الفهم لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين واحد
المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية
لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل
لا في الواقع واما عدم الملكة فلوحظ من التحقق الاعتباري باعتبار انه عدم امر
موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري
كاف في تحقق النسبة في الخارج فانه للشيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة
في الوجود هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق
فصل في المتقدم والمتاخر المتقدم يقع باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء
المشهوري وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون بحيث
يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان
والثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر اولا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا

وهو البقي اولا وهو الطبيعي والثاني اما ان يتوقف سبد ركون الغير بعد تقدمه
هو الربتي اولا وهو الشرف وهذه الوجوه اما يتم لو تم بانعدام الاستقرار اليه
لما في الاخير من المعاصرة احد المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتاخر
في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى
عليه السلام لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو
الذي لا يمكن ان يوجد الا مع المتاخر او هو موجود معه وقد يسمى المعية
وقد يكون ان يوجد وليس الاخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم
الواحد جزء الصوري على المركب فان الاول ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه للاخر
ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد
كونه غير موجود في الحاضر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالموجود
الفاعل المستجمع لشرائط التاثير فخارج الى القيد المذكور فخروجه عن قوله وقد
يكون ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد الموجود في الحالة المقتضية فيضر لان
تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول المتقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن
التعريف جامعا لاقسام المتقدم بالشرف كتقدم البعض على الكل وعلى تمرد اعلم ان الترتب بين
الشيئين في الفتحة واحدة مندرج في هذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة
وهو ما كان اقرب من مبدا الحدود او كان نفس المبدا الحدود سواء كان
بحسب الحس وصفي ان كان الترتب بحسبه كترتب الصفوف في المسجد المنسوبة
الى المحراب او كان بحسب العقل فيما لم يكن الترتب بحسب الوضع كترتب
الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم واخذ

من السفل فيكون الامر بالعكس واني سمي المتقدم بالعلية وهذا المتقدم من جهة العلة
العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين معلوله امر في الحقيقة بنفس
العلية كما هو مصرح في كلام بعض المحققين وكتقدم حركة اليد على المفتاح وان كانا معا في
الزمان اعلم ان هذا قسم اخر من المتقدم وهو ما بحسب المعية المرتبة كتقدم
مقومات المعية عليها مع قطع النظر عن اتحادها بالوجود والعدم بل بحسب اصل
تجويز الذات والذاتي لا يقال كان مندرج تحت المتقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه
لانا نقول لا سلمنا في زمرة هذا القسم الا قسام المذكورة من المتقدم بالطبع والعلية
وما هو بالمعية قد مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي
ان يكون الاقسام الاولية للمتقدم اربعة لكنهم لم يفتقروا بالقدر المشترك بين النوعين
منه وهي ما بالطبع وما بالعلية بسقوط المتقدم في الاربعة مع ان التقليل في
الاقسام مطلوب لاهل الكتة نذكر بالآن فاذا لم تعلم اكد ذلك اعلم فنجب
عليهم ان يذكروا هذا القسم اي القسم المتقدم بحسب الماهية ولم يعلموا والنكتة
هي ان اطلاق المتقدم هل هو على سبيل الاشتراك اللفظي فقط او بحسب الحقيقة والمجاز
بل بحسب المعنى المشترك بينهما ان كان بحسب الحقيقة على سبيل التفاوت او التشكيك
وذلك المعنى المشترك هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس المتاخر
ولا يكون ذلك الشيء المتاخر الا هو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك المتقدم
وبحسب اختلاف متعدد ويختلف الاقسام وبعيد وفاذا الخمان اختلاف الخاص
المتقدم تبعا لاختلاف الخاص الذي منه المتقدم فملاك ان ملاك المتقدم في الطبيعي
والعلي مختلف فيختلفان باعتبار ان ذلك الاول نفس الوجود من جهة

حصل
٨٦

ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن ثلثا فحينئذ يكون حاصلا للثلثة فالاحيث يكون
حاصلا للمتقدم فحسب ودوله الافادة والا يكن المتقدم الواحد على الاثنين وفي الاثنين
وجب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة بمرتبة اعلاه المعلول وللمعلول بوجوب
وجود حاصل من العلة وان كانا معا في الزمان فكذلك بلا كان المتقدم فيه يكون بحسب
الماهية بخلاف المتاخرين فحينئذ يكون بهذا المتقدم بحيث لم يخالف المتقدم بين الاثنين
اذ الملاك فيه اصل لجوهر الماهية والمتقدم فان ماهية الجنس بحصلت بمرتبة
ثم يحصل في تلك المرتبة ماهية على نوعية وما كملت بعد في مرتبة من
المراتب الاوقد كملت تلك مبها وقبلها فكون للجنس المتقدم بحسب باعتبار
اصل التقدم مع قطع النظر عن الوجود ومنسب ان يه الخواص من التقدم و
ان كان على الملة بمعنى واحد هو المتقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت
في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو
الماهية ولا يخفى عليك بعد ان تقدم الفاعل التام على معلوله المتقدم بالماهية
عند الاسلاميين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا الاثر والاثر في اصل
العينية ويقع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك على افراده
اذ ان الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد اقروا وكذلك قالوا بجواهر العالم الادنى
طفول الجواهر العالم الاعلى واما عند الحكيم الاول فمتقدم العقل على
الهيولى اصلا وكذا المتقدم الهيولى والصدق على الهيولى الاخير الجسمية لا
وليس عندهم حمل الجوهر على العقل مستقيما على حقيقة وان كان وجود العقل
مستقيما على وجود الهيولى الا ولى في انها بهيولى مفتقرة الى العقل بل

يفتقر

يفتقر

يفتقر الهيولى في وجودها وكذا حال الجسم الجزئي اقول وما يستغرب ان جماعة
من المحققين لم يجدوا التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وما يتبعها
بوجه من الوجوه ومع ذلك نهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا يتحقق له في الخارج
فاخذوا في الاول رأي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني رأي
الحكماء الفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزم على الاول
بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود
اذ لا تاثير في الوجود عندهم على ما اختاروه وهم حيث سئلوا عن فلك وجزء
عجب منهم واما الثاني فيقال ما يقابل المتقدم في هذه الصورة يكون اقدم وكذا
العينية لكونها العينية وتسلم ان وجود المعية في الوجود مطلقا بحيث لا يكون بينهما
علاقة ولا يكون ان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما
زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بسرمد بل المعية بين زمانيات
اذا اعتبر وجودها مع قطع التفاوت عن تغايرها الزمانية معية غير زمانية
ويقع في كلام الاوايل نسبة الثابت الى الثابت بسرمد ونسبة المتغير
بدهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم العلامة الرازي قائلا في
كتاب المحصل ان هذا التخيل عجيب عن التحصيل لان المعدوم من كان وكون
لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون ماهية ذات فحينئذ ان
لا يكون موجودا في الخارج وان كان غير ماهية ذات فحينئذ يكون وجوده في الاذهان
وخرج العقل لا يندفع بالعبارة وقال فاضل الحكمي في نقده انه لا شك ان وقوع
الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم العالم اذ ثبت الثاني بثبوت الوجود مع الزمان

وليس كوقوع الفاء والذات الباقي مع القادر الذات الباقي كالسماء مع الارض
وذلك لفرق معقول لحصل سواء كان كوقوع قابل وليس بعينه المتغير
والثابت المستحيل واذا تقدر اختلاف المتأخر فلا مطلق بين ان يعبر عن كل
منهما بعبارة يريد انها مناسبة لذلك المعنى وما يعنون بالتحصيل ما كان غير دالة
العبارة على المسمى في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون
وجوده من غيره وكل كان لذلك لا يكون اقدم من وجوده ولا في مرتبة وجوده
وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يكون
ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان بدء الاشياء
توجب الى ما لا احتياج وبسقط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي
لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابعاد
العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم القضاء من القديم و
الحادث الزمانيين في نظرك الجميع لهذا رفع واحد ليس من ان يبقى في الزمان
كما قيل ليس عند ربك صباح ولا مساء فاوقع في بعض الشروح ان القديم بالذات
اعم مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والحادث بالذات هو الذي
يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي يكون زمانه
ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء
وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد يستعمل القديم
والحادث بازاء معنى اخر اضافي في مقابلة القديم الذي هو اسبق بالقياس
الى ما هو اقرب عهدا وبقيد الاخر الحادث بالقياس اليه وقد يقيد القديم

والحادث

والحادث الاضافي فيما بين الزمان دخل فيه المسبوق الاوقد كان سابقة
واضافية واما الذي لم يقدر دخل في زمان ولم يكن واضافيه وكل حادث
زماني فهو مسبوق بمادة وهي بهما اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان
الحادث الزماني اما ان يكون عرضا او صورة او نفسا ومدة زمانه ظاهر من
معنى الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق
على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته
لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم ومع انه ان لم يكن ممكنا في وقت وجوده
فيلزم انقلاب الممكن الذاتي الى الامتناع الذاتي هذا خلف لاستلزامه
تخلف الذات عن نفسها واما ان كان ضروريا فيلزم انقلاب
ممكن ضروري اذ الواجب بالوجود وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان
بتبعية على نحو ثبوت العدميات والاضافيات التي يتصف بها الاشياء في
الخارج واما ان كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا
اعلم ان قولنا لا امكان او لو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به فثبت
ان للامكان نحوا من الثبوت الذي هو بهذا القدر كاف فيما نحن بصدده
من اثبات المادة وبقائها لحكمها للحوادث وعطا فترنا فالمقام المصر سيدفع
عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ماهيتها قبل
القضاء بالوجود وقبليته بالذات فيلزم ان يكون في امكانها قابلة تحل فيها غيرها
فكانت مادية وهذا خلف ووجه الاندفاع ان القضاء بالامكان ليس في
الواقع بل بمرتبة ماهيتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الحقيقة

محل
١٦

والوجوب يحصل بالفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع
لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورة
فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية واتصاف بامر سلبي في نحو من
انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان
الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان
في المفارقات يجامع الفعلية فلا يتكثر بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان
الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حاصل مغايرة تغاير
ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان
الامكان في المفارقات بمعنى آخر وهي انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف
ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره
وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك
في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات هو انها
ينعدم لو انعدم علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان
سواء كان في الابداعيات او في الكائنات واما ثالثا فلان انعدام الشيء
مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده لوجود علته ويستحيل عدمه
مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت
العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته غير متفاوت
في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ الاشراق في المطارحات ان اصلح ما يجاب
به ههنا ان القوة في الكائنات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضروري

الفعلية

الوجود

الوجود او العدم وان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم بل
هذه هي القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها
استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها على اخذ الامكان
في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية
الاستعدادية التي بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها
المتساوي النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يمكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق
ان الامكان المأخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي التي يتصف به جميع الماهيات
لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حامل الامكان في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض
الملاحظات العقلية التي يحلل العقل الموجود البسيط فيه الى ماهيته ووجوده
يحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان حامل امكانه قبل وجوده شيء آخر غير
ماهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكائن كائن عن مادة
سالفة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم
مناسبة ذلك الكائن لصدوره عن المبدء الفياض وتلك المناسبة حاصلة
في الابداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر آخر يقربها الى مبدئها
فهي بمجرد امكانها الذاتية ووجود مبدعها الجواد صادرة عنه بخلاف الكوائن
الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف لصدورها بل لا بد فيها معه من
شيء آخر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد كونها
بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكره من عدم
الفرق بين امكانه لا ولا امكان له لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع والعدم

بان يقال لا فرق بين امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن
كل منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحق في الجميع ان يقال
قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان
له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية
وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية و
بين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من كون الامكان وجوديا
ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج وان كان كثبوت الشيء للشيء في ايجاب
سلب المحمول في القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقيق يكفي في بيان
ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشيء اي شيء كان للاخر
يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحادث
لما كان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في
محمولها قضية خارجية وان كانت معدولة او سالبة المحمول فيستدعي نحو
من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به
وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع
فلا نم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون بحسب
الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما على الوجه الذي قررناه لا يستلزم عدم
الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له لان
صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون الاتصاف به بحسب
الواقع يوجب ح وجود موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس

مادة

مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كالمسي وبالقياس الى الصورة الحجرية
وقال بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا هو ان الامكان صفة سلبية والصفة
السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم
فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا لا امكان للحادث
قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم الفرق بين القولين
بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم
تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول
هذا الجواب في غاية الركاكة بوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا
ولا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا
ولا امتناع ولا عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث
امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث
لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الالزام
الثالث انه قوله الصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف
تحققه في الخارج فمنقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد تحققه اينما تحقق فمسلم واللازم
منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه
عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف
خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع
من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون
كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فاتصاف الموضوع

بالامكان حال خارجي له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له ولما
لم يكن وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير و
الامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كذلك لما اتصف به شيء من الممكنات وما كان
اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى
ما هو اي الامكان امكان الوجود له اي الماهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة
بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون
قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث
لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار
فاعله عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ يقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين المقدورية فذلك
المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او متعلق به واستحالة الاول معلوم
لان حلول قوة الشيء لا يكون امرا مباينا للذات عنه اذ ليس كونه امكانا
للحادث ح اولى من ان يكون بغيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث
يسبقه امكان وجوده وهو الهيولى والهيولى لا تصح حدوثها الا على سبيل
الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فيصير الهيولى صورة وهيئة فيه
فلا يكون حادثا الا ما له قوة وجود في الهيولى وذلك اما ان يكون مع المادة
كالنفس او عن المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث
الى المادة من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان
الفاعل مفارقا لا يتغير فحدوث الحادث لتجدد المفارقات او ما في حكمه وحصول

هيولى وهو محال فلا يكون

استعداده

استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص
دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني الحاجة الى المادة في قوامه او في
فعله الذي به يتحقق اتمامه وكماله وهيولى المفاسد ذات واحدة والا لكان
الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا
وكائنا وهذا خلف قال الشيخ الميبدي لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا
غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او اعراضا قائما
بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على
الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات النفوس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة
مثل سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب
كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة اقول حققنا في مبحث
الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى
وان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة والامكان لضعف وجودها وخسة
جوهرها فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن ان يكون
مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والامكان
فيها لانهما من لوازم المادة بل عين الهيولى وذوات العقول صور
مجردة ليست جواهرها جوهرا استعدادية بل صورية محضة كما برهن
عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا
كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدا والمعاد واما النفوس سواء كانت

فلكية او انسانية فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الاسواق والعلوم المتجددة
الساحة لها من المبادي العالية والاستعداد وتلك الحالات المتجددة فيها
لاجل تعلقاتها بالمواد القوة فيها ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت
آنفا انها من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل
والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول
فطرية لها وليس لها كمال منتظرة وتفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة
حق لا ريب فيه ولا بطلان يعتريه **فصل** في القوة والفعل لفظ القوة
كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم
نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل
وتركه بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان
بحيث لا ينفصل سريعا ويتأتى عن التأثر ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا
لهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو
امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي
يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد يكون يتهيأ لشيء واحد
دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة وقد يكون يتهيأ لشيء وضده
جميعا وقد يكون في شيء قوة لقبول الآخر دون حفظه وقد يكون فيه قوة
للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى
فيها قوة قبول سائر الاشياء وان تخصص قبولها لبعض الاشياء دون بعض
بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال و

الفرق

الفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة يكون قوة على الشيء وضده
بخلاف الاستعداد فهي يكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد ولعل ايضا من القدرة
الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية التي اعم من القدرة والايجاب اي ما به التأثير
والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المصنف بقوله هي الشيء الذي هو مبدأ التغير
في شيء آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق عن
الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ ههنا المبدأ الفاعلي
اذ القوة بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو
الفعل وقد يكون انفعالية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الانفعال
وايضا قد يكون مبدأ للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات
المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة
المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدأ للتغير في نفسها لكن من جهتين و
لذلك قيد المصنف لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج ما هو مبدأ للتغير
في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج
من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول
راجعة اليها دائما فموضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام التغاير
الاعتباري فقط على ما قرره الشارح والمصنف لما لم يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل
الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن
الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاختصاص باين
وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما

ان يكون لكونه جسما اولا صورا تفاقية او لامر مفارق عنه ان جسام بالكلية
او بقوة موجودة فيه والاول بطل والا لاستلزمت الاجسام فيه بالكلية
لان الجسم بما هو جسم موجود متحصل محصلا نوعيا لا يختلف بمقتضاه في الاجسام
وان كان جنسا لها باعتبار ما فوقه منها لكن بشرط شيء على ما سبق بيانه والثاني
ايضا بطل والا لكان ذلك الصدور ادوارا مستمرا لان الامور الاتفاقية لا يكون
دائمة ولا اكثرية اذ ما دام السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او مساو او
اقل فالمسبب في الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب لسببه عاشه
ذاتية وعلى الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب عاشه اتفاقية كما سبق بيانه
والثالث ايضا بطل لان المفارق لنسبته اليها بالاجسام نسبة واحدة
فيحتاج في تأثيره في بعض دون بعض الى مخصص والكلام عائد في المخصص
وان قام جاز فيه وكلما بطلا الا الرابع كما قال فاذن هو اي ما يصدر عن
جسم من الاجسام من قوة موجودة فيه اي في ذلك الجسم وهو المطلوب فصل
ان العلة والمعلول والعلة لها معنوان احدهما هو الذي يحصل من وجوده
من حيث هو وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر وبانها ما يتوقف
عليه وجود الشيء بعده ولا يجب وجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة
ناقصة وهي التي لا علية تؤثر بها على الاصلاح الاول وعلة تؤثر وتتفعل الى التمام
الى سيذكر بما يصدر ما فقد بقية الكمال في وجوده في نفسه ثم تحصيل من وجوده
وجود غيره فهو لا يصح الا لتعريف بعض اقسام العلة فلا يجوز جعله مقسما
كما فعله بقوله وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة

اما ان

اما ان يكون جزء الشيء او لا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة
والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ان يكون اليه الشيء
وهي الغائية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء
لا بين من حيث هو بينين وليسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة
ايضا يختلف اعتبار حليتها الى ما مضى كالمنوع العنصري والى ما مضى كالهيات
مزيا فتح الجميع اسم المادة لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد وقد يكون العقل
لسببا وربما يفصل فيكون هذا وتلك يختلفان بحسب تقوم بهما المادة والجوع
منهما والاول اعم باعتبار ان كل الفاعلية وان كانت مع شركة غيره
مقترن بوجوب الاداة هذه العلة واما مثالها فنحو ما كان علة لتأثير التلازم بين الميولي
والصورة والمتأثر صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن هنا
يعلم ان ما ذكر من مخصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون
مبدأ للصورة فقد قيل عليه بل الغرض التقوم بها او بالصورة لانه باعتبار ذاته قد يكون
بالقوة وربما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ للماهية
مركب او وجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة
المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فانفلت قائم انفصار جزء الماهية فالمادة
والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انها ليست بمادة وصورة
فلك الجنس والفصل اذا اخذا مجردا كل منهما عن الاعراض التي ليست بطلا فمادة وصورة
اما المراد بمادة والصورة هنا ليس ما يحضر الجواهر بل ما يعمها وغيرها من الاعراض
سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذ صدقهما اي لا بشرط فهما ليسا بجزء

للماهية بل جزئيتها لها دون الخروج داخل مقارن من النوع مقول على الباقين بانه هو
والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فانها تفارق الجنس الاربع بفقد بعض الشرائط و
والمعد وعدم المانع فلت هذا من مقتضيات الفاعل من حيث هو فاعل
واما من مقتضيات المعلول من حيث هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض
اما العلة الارادية فهي التي يكون جزء من المعلول لكن لا يجب ان يكون المعلول
موجودا بالفعل فيكون فيه فرق وجود المعلول اما لوجود امنية اريد كتغير الحالات
فقط فيكون مع تغير ما في نفس الامر والثاني كالنوع فانه بالاول قد يكون مع تغير
في محله وصفة سواء كان بزيادة او حال او بمقتضاه او في ذاته وجوهره كذلك الاول
كالطين والكوز والابيض كالسواد وحيث تغير العنصر في احدهما بزيادة عرض فالمركب
وفي الاخر بمقتضاه كالسواد والثاني كالطين للجدران والخشب للسرير حيث يريه
على اصنافها كالحالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الجدران ويتفق من الاخر
بالخط طاسة من جوهره واما الثاني فهذا ما يسع استحالة مسائل العلمية للنوعين
لان مسئلة الخشب والحجارة للبيت والاعداد والعنصر اما عنصر الكل كالهيولى
الاصلية او عنصر لبعض امور مثل العنصر للخل والخز والدبس وقد اشرنا قبل هذا
ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع
الامثلة المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية فهي التي يكون جزء من المعلول
لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها
وهو المخلص باسم الموضوع اولا وهو المخلص باسم المادة على اصطلاح آخر فهي قبل
الاول عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كالمخلص

الى

التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون معها وجود المعلول وهي قد يكون بالذات
كالنار على الصانع للكوز والطبيب للطبخ وقد يكون بالعرض اما لانه مصحب بما هو فاعل
حقيقة كما قيل الكاتب معلم فان المعلم بالذات هو لكن من حيث انه طبيب
واما لان معلولة بالذات امر اخر لازمه يسمى الرائب فان الفاعل بالعرض كالمتحرك
المذبوح الذي تيلان يتحرك بالعرض وفعله بالذات استرخاء الصفراء ويتبعه
نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل المادة
علة لسقوط الى ربط فان معطي الصحة هو الاجل من الطبيب وصيلا لاخذ ازال المثقل
الطبيب للسقف ومن هنا انكشف ما مر من ان رافع المانع ليس من جهة انه فعل الذاتية
وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها نارا وطبخ البزر في الارض والفلك في المقدمات
وسائر ما يشبه هذه الامثلة ليست مثلا بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود
المعلول كالارض للمطلوب من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات
لنسبة المعلول والفاعل والغائية علة لوجوده لاختلاف لاحد في ان كل مركب
مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول غاية فغير مشكوك فان من المعلوم ما هو
حيث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو مما ورض المختار بداع ومرجح
ومنه ما يكون لغاية غاية ولغاية غاية فلا يكون لها في الحقيقة غاية كما انه لو
كان لكل ابتداء ابتداء والعالم بالجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث والعنصرية
والحركات الفلكية والنتائج المترتبة للقياسات فلنذكر وجه بيان هذه الامور في
مبحث المبحث الاول في العدد واثبت ما له غاية واعلم ان لكل حركة ارادية فلها
مبادئ مشتركة وقعت اليها الاشارة انفا فالمبدء القريب لجميع القوة المحركة اي الباعثة

لما وهي في الحيوان يكون في جملة العضو الذي منبعه هو الارادة المستتبعة بالاجماع
والذي قبل الاجماع هو السوق وهو ابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا تممت
في الخيال او في العقل صورة ما فيه فحركة القوة السوقية الى الاجماع فاذا
تحقق الاجماع فحركة القوة المحركة التي في الاعضاء فاعلة بالارادة فيتم
بالاسباب المذكورة في فصول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة
هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة كالانسان اذا احضر من موضع فتخيل صورة
موضع اجزر فاشتاق الى المقام فيه فيحرك نحوه وانتهت اليه الحركة وربما كانت
غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا فالاول يكون نفس ما
انتهت اليه الحركة نفس الغاية المسوقة اليه في الثاني لا يكون كذلك بل يكون السوق
حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس المحركة غاية للمحرك فقد وضح ان غاية
المحرك في كل حادث من حيث كونه نهاية الحركة غاية حقيقة اولية للمبدا القريب
للحركة الذي يكون في عضو الحيوان لا غاية له بحسب ما يحاول المبادي السابقة عليها
اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اقتضى ان يتقابل
المبدا الاقرب والمبدا ان الذان قبله كانت المحركة غاية للمبادي كلها فليست
حينئذ واذا فارق ما انتهت اليه المحركة المشتاق المتخيل دون الذكري نحو المحبوب
فلا يخلو اما ان يكون المتخيل وحده هو مبدا السوق او المتخيل مع طبيعة او مزاج
مثل التشفي وحركة المريض او مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك
الفعل بلا روية كالملحبة بالنسبة الى الفعل في الاول جزوا وفي الثاني قصدا
حضوريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية للمبدا من تلك المبادي من حيث

انها غاية

انها غاية بل اذا لم يوجد بسبب الفعل بالقياس اليها بالفعل واذا اقترنت بهذه المقدمات
فقد علم ان العيب غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور وقول القائل فعل
العيب بس دون غاية مطلقا او من دون غاية هي غير حقيقي او طبعي غير صحيح لان الفعل
لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما لست مبدا الربل بالقياس الى ما هو مبدا
له فعلى العيب بس مبدا فكر ما انه غلبت فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد
حصلت لكل منها غاية غير غاية غير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني مسوق مع
تخيل ما لم يكن ذلك التخيل باتا فلم يكن مسلوبا به فان التخيل غير السرور به
غير بقة فالاعجب بالجوبة والنايم والساهي لا يخلو من باعث سوقية من
عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال بما هيئة اقوى او مرض من القوى
الحاكمة اما ان يجد لها فعل الما غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة
لذيذة وكذا الاستقال عن الملل والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب
القوى الحيوانية واللذة غرض حقيقي للحيوان بما هو حيوان وفعل بحسب الخير
الاتم فليست هذه الافعال خالية عن غرض حقيقي بالقياس اما ما هو مبدا له
فان لم يكن غرضا حقيقيا البتة الثاني في بطلان القول بالاتفاق زعم ديمقراطيس
ان وجود الاشياء هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا يتجزى
كانت مسوقة بنفسها وهي متماثلة الطبايع مختلفة الاشكال وبالجملة
المحركة ان تفوق ان تقاومت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فيكون منها
هذا العالم فكيف زعم ان يكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق اما النبات فظاهر
فزعم ان يكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق انها تحت على وجه

نصلح للبقاء والنسل يبقى وما لا فلا ثم ليس كذلك لم يبق والقائلين بالاتفاق
صحيح منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لاجل غرض ومنها ان الغاية
والمنفعة والاستحسانات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها
نفعا ما لا يتغير كالاضداد ما يعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام
الذبول وان كان على عكس النشر لكن لو كان نظام لا يتغير وبيع لا يحيل
ولكان نظام الذبول لضرورة المادة من دون وجود مقصد وتوجه للطبيعة
اليه فكذلك نظام النشو لضرورة المادة من دون داع طبيعي ومنها ان
الطبيعة الواحدة يفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تحيل الشمع وتعقد
الملح وليس وجه القصار وبيض السرب ومنها ان المطر يعلم جزما
انه كاين لضرورة المادة فاذا انسلخ الشمس اذا انجرت الابخرة فانفصل البخار الى الزمهرير
فيصير ماء المطر فينزل ضرورة فما تتبع ان يقع في مصالح فيظن
ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة فهذا
نقول في جميع ما يعهد له دفع في السابقة واما ما لها مقدمة هي ان الامور الممكنة
اما دايمة او اكثرية او حاصلة بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل
اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان
باعتبار حاضر وزياد وذلك سبيل ان ليس بشرط ان المادة في كسف الجنين
تفتت عن المعروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صارت مستعدا
ما في مادة طبيعية ينبغي ان يخلق اصبع زايد اعلم انه عند تحقق هذا الشرط
يجب ان يكون الاصابع الزايدة ويكون ذلك من باب الدايم بالنسبة الى الطبيعة

الجزئية

الجزئية وان كان نادرا فليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الا ان نية فاذا
ثبت ان الاتفاق الدايم اذا اخذ بشرط وسبب فقد صيرورة المساوي الاكثري
او دايما بملاحظة شرط وسبب لم يبق رتبة فالامور بالاتفاق انما هي بالاتفاق
عندالي جهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدء الجميع والاسباب المكتنفة
بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان غير محاط غير محيط بالكثير بالقياس الى العالم بالجهل
الاسباب التي سبقت الى قرار الكثير اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما
بالاسباب الموجبة اليه ليس بالاتفاق علما بوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية
حيث يكون الفعل كذلك الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض
فاذا استقامت عادة مثلا فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي
او منتهى ينتهي اليه طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق
لذاتيتها فان لم يكونا او لم يقع الاتفاق فالامور الطبيعية والارادية مستصحبة
كغايات بالذات والاتفاق طار عليها اذ القياس اليها واذ ليس لها اسباب
الموجبة اليه فيكون عاية وانتهاء لها او طبيعية او ارادية فظهر ان وجود الكائن
ليس على سبيل الاتفاق وان كان الاتفاق مدخلا في البعض اذ ما في نسب
لما انبا ذلك ودميرا طيس عليه بط واما الجواب التفصيلي عن السبعة المذكورة
فنع الاول ليس اذ عرفت الرد به من الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير مستوجه الى
غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية بخصوصه يلزم
ما دى الفعل اليها وان لا يجعل عاملا حتى لو قدر كون النفس الخارجة مسلمة
عن اصقاع الرواجي والصوارف لكان يصدر عنها فعل شبيه بعطف نهج

واحد من غير رؤية لكن في الافلاك وما يوجد فيها لا لغرض الرؤية فعل رؤية غاية وهي
لا يحتاج اليها رؤية الهوى وارباب الضحكات اذ لم يعارضت ملكة لم يحتج في اسقاط الحاجة
رؤيته مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الرؤية عامة للكتاب
الماهر للاستروي في كل حرف وكذا القواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا رويا
وتفكرا مدة اتى صاحبتها فلطبيعة ايضا غايات بالرؤية وترتيب من هذا القسم
الا الحق بما تقدم ومبادرة اليد في حك عضو بالفكر ورؤيته وفي الشبهة الثانية
ان الف دفي هذه اللغايات آتية لعدم كما لا تها وما تأتي لحصول موانع وارادات
خارجية عن مجرى الطبيعة لما الاحرام فليست من شروط كون الطبيعة
متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها ما قدرت والف دو الذبول كل فلك لقصور
الطبيعة عن البلوغ الى غايتها المقصودة وههنا سر ليس هذا المسند موضع
بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا غاية وذلك لان الرسيبين اعدا ما
بالذات وهو الحرارة والاعراض هو الطبيعة وكل منهما غاية فغاية الحرارة
تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ
المادة ما امكن حفظ المادة بامداد بعد امداد ولكن كل مدد مال يكون الاستمداد
منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان الاعداد سببا لنظام الذبول بالعرض
واما الزيادة والاستكمالات فهي غاية لعاسة ما فان المادة اذا انفصلت
اعاد ها الطبيعة الصورة التي تستحفظها ولا تهملها كما علمت فيكون مفعل
الطبيعة منها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن فجعود لا يلزم ان يكون غاية لشئ
غاية ليزيد وهذه الشبهة الثالثة ان القوة المحركة لها غاية واضح هذه الحالة

المحرف

المحرف لما مثلا جوهر او اعراض الاصابيل كالعقد والحل والتسوية
والتبييض وغيرها فهي تراتيع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض
عندهم كما ستعلم وهذه الشبهة الرابعة ان ما نقل بسبب المطر منفعة بل السبب
فيه اوضاع سماوية تحدث حوادث بل ربما تعتد اوات ارضية للنظام الكلي والانتفاع
الخ بسبب نزول البركات فهي اسباب الية لها غايات والية اوا كثرية في الطبيعة
المجث الثالث ان من المعطلة قوة ما جعلها الله فاعلا لها من الحكمة
والمصلحة مع انكم علمت ان الطبيعة غايات وان فعل التام والساعي لا ينفك
عن غاية وبصلحة بل بعض قواه تشكين بحيث هي او بعض من بيت الفلكيات منها
التشبث بابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريق المارب وقد جي
الطبائعيون وغيرهم في الجواب وهم ان خفاء المرجح من علمهم لا يوجب نفيه
فان من جملة المرجحات لافاعيلهم في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية
والامور الخارجية ولم يتفطنوا ان مع ابطال الداعي في الافعال وتكافؤ الارادة
الخارجية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق في اثباته ان الجائز المستفتقر
عن المرجح فلما بطلنا هذه القاعدة لم يمكنا اثبات واجب الوجود ومنها
قولهم ان كون الارادة مرجحة صفة نفسية والصفات النفسية ولوازم
الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة اية كلام لنا حاصل له
فان من سوى العقل كيف يخصص احد الجائزين والمناصبة التي يقولون بها
هي ان ما فان فلك الخامسة لما كانت مصلحة ايضة لو فرض اختيارها الجانب الاخر
الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل

بلا اختصاص بأحد الامرين تعلقت بامرين امر وجه الاخر فاقتضاهم
فان المريد لا يريد اي شئ اتفق اذ الارادة من صفات الاضافية فلا تحقق
ارادة غير متعلقة لكن لم يعرضها التعلق بعض الاشياء نعم اذا حصل القصد
الى شئ قبل وجوده ورجح احد جانبي امكانه فحصل ارادة مختصة بأحد جانبيها
فالمرجح صحيح مقدم على الارادة فعلى هذا ان الخارجة كانت نسبة المعلول اليه
امكانية من دون ولي اليه ومقتض لصدور الممكن صدور عنه بطل تقاعا
لامتناع كون الممكن راجحي فان تجويز ذلك مع العلم ليس الا تجويزا بلا مرجح
دون التصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية ان كان دوره قد يكون نفس
الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلا احتياج في فعله الى معنى
خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية ويستلزم انه مسبب الاسباب وكل
يكون سببا او لا يكون تعقله غاية او سواسوي ذاته اذ الغايات كل ما الاسباب
يستند وجودها اليه فان كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه تعالى
خلاف المفروض وان يستند اليه فالكلام عائد فيها هو غاية وهكذا الصدور
تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته والا لدار او تسلسل وهذا مفروض
كونها خارجة ذاته بقي غاية للجميع كما انه فاعل لها المبحث الرابع في غاية
الكائنات المحدثة لا ريب انها اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي
يقال له الضروري وهو على ما حكم به اكثر المحققين هو الامر الذي لا بد من تقدم وجوده
حتى توجد الغاية مثل الصلابة للحديد بالقطع وهذا ليس بغاية ولا فاعلي ومن هذا القبيل
الموت والمقاتلة فان الموت غاية نافية لنظام الصنع والقتل بعضه الثاني فانه يكون

لا ريب

لا ريب فانه يلزم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه ابد من جسم او كون لا يقطع
ولكون لا وكينونة مثل لا شئ لازم للحدية الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا
على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك فهي غاية حركتها
ما خوذة كما ستعلم وجودها في هذا العالم من هذه الاقسام فاذا تقرر ذلك فنقول
اما العقول في الحوادث الكائنة فمذهب ابن سينا ان الغاية الذاتية للطبيعة
المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية انما هي
وجود الماهيات النوعية وجودا مستمرا فان يكن بقاء شخص واحد منها
فهو لا يحتاج اذ ما قائم الافراد فلا يوجد منها الا واحد فالشمس الفرد انما يكون
ذلك فهو لا يحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكون مطلوبا
بالذات على من حيث ان المطلوب بالذات لا يكون حصولا لا معها فيكون
لا النهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية
هذا بيان غاية الطبيعة المدبرة النوع انما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء
ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك اما الموكلة الفلكية المستمرة
ما دام قصد منها كما ستعرفه استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
لتحصل نفوسها التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لم يكن
الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا محالة صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية
لحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المعدات والمفاتيح المترادفة
منجر ان كما يعلم ان المراد بتنا هي العلة الفاعلية انه لا محذور ان يكون للفاعل
الواحد من فعل واحد غاية بعيدة غاية قريبة الا انها غاية فاعلان يكون للافعال الكثيرة

غايات كثيرة فذلك جايز و مما ذكرنا لك انه ليس غاية معينة و ليس للنفس في ذلك
القياس سوى ذلك الغاية فقد اسبق لك منا واعلم ان النظر في العلل الغائية هو با
لحقيقة افضل اجزاء الحكمة و عادة كرة الكتب كالشفاء و غيرها في مقالات
اسبابه فتقتضيه لا يتضح الا بالكلام المبسوط و التحقيق البالغ فيجب الخوض
فيها و تقوية الحق في المقتضى عن السكوك الواردة عليها بقدر الوسع و الطاقة
و قد بسطنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب منه تحقيق
الحق من هناك و ما يكن ايراده في هذا الموضع هو ما يقول انك لو نظرت حق
النظر في العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية و انما التغاير
بحسب الاعتبار فان المبادي مثلا اذا اكمل ليسبح فانما اكمل لانه تخيل السبح
فحاول ان يستكمل بوجود السبح فيتصور من هذا التخيل امرا مقصودا و هذين
امرين من حيث انه سبحان تخيلا هو الذي بالكل يصير سبحان وجودا
فالسبحان تخيلا هو العلة الفاعلية للكل و علا ما و السبحان وجودا
هو الغائية المرتبة على الفعل فالكل صادر من السبح و مصدر للسبح و
لكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل و الغائية
المرتبة على الفعل الغير مرجع اليه بحسب الاكمل فظهر ان تقيم الغائية بما يكون
في نفس الفاعل كالعلم و ما يكون في القابل و لا ما يكون في غيرهما كرضا
فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم الاول و هو ما يكون
في نفس الفاعل فان الباقي لا يبقى و الحاصل برضا الف ان يفعل لا يكمل
الا لمصلحة يعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يكمل الفاعل فاعلا

او

او ما يترتب على الفعل ترتبا فاسيا و كذا القسم الاخير فانه قد يكون الغاية نفس
ما ينتهي اليه الحركة و قد يكون خيرا كما ذكرنا اولا و اولية او طلب منفعة او انتفاع
بعود الى النفس لم تتصور الحركة الارادية بدون الجواب عن الاخير لما ذكره
بعضهم من ان الارادة مبنية في هذا التقسيم و التقسيم الاخير هي الغاية المرتبة
على الفعل او قد سبق ان الغاية بهذا المعنى يجب ان يعود الى الفاعل
و لو بسبب النظر اذا لم يكن حايق على المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما
نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض و الغايات و وجد كثير في المستقيم انه تعالى غاية
الغايات و انه للمبدء و الغاية و في الكلام الالهي الاول و الاخير لا مورد و الغاية
ركل الرجوع الى غير ذلك مما لا يعبد و لا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن
فعله تعالى ذلك عند لما هو غرض فاته فهو كما ذكرنا سابقا من ان تمام الفاعلية لا
يتوقف فعله على غرض لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية و الغرض عن فعله مطلقا
فلك ان تجعل علة نظام الجزاء الذي هو عين ذاته كما سيجيء غاية و غرضا
غير ما يجاوز نفعه الى الغير كما مر و ما هو حق ما يقتضي فاعلية الفاعل يجب
ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى ملت كيف ما يطلق عليه
الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مساوقة اعتمادا
على فيض المقتدر بالعدم كيف و ايتم برهان و لا ضرورة على ان الفاعل
يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود و الغاية
ما يفيد الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او داخلا منها فانك قد عرفت

الغاية امر اما ي جوانه وكان وذلك الامر مصدر وفعل ذاته للفان فاعلا وغائية
فنعلم ان مرادهم من الغاية اذا تقوما ما عن فعله تقاضى ما يكون غير نفس ذاته
من كرامة او محمدة او ثناء او اجمال نفع ليا الغير او غير ذلك من الامور التي
يترتب على فعله تلقا من دون ان لتفات اليها من جانب الفاعل واما الغاية
التي هي علة لنظام الخير الذي هي ذاته وافعاله لما افادة الخير كما اشرنا
اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت عقول العقول وانوارها ان
الكل بما هو اعلى كما وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله وان شأنا
عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان يعقل الامور التي
بعده على ما هي الحق كانت الامور على غاية النظام لكان عرضه بالحقيقة واجب
الوجود الذي هو الكمال خان لكان واجب الوجود بذاته هو الذي على نهج يفهم
الغاية والغرض انتهى فلم نعقل لكان المبدء الاول غاية الاشياء بالمعنى الاكمل
فهو غاية بعض الاوجه الاشياء وطالبته لكل انها مشبهة في تحصيل ذلك الكمال
بحسب ما يقدر عليه فكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا
والكلي والمتاهون حكمه السريان لهذا العشق والشوق في جميع الموجودات
على اتفاقهم طبيعيا نهم فقد صرح الشيخ في غير موضع من كتبه بان العشق الالهية
كالنفوس والطبائع لا يدرك مداها بالتحقيق ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت
هذه التدابير اللازمة لها بالغاية في تحريكها لمواد ما هي كونها على افضل
ما يكون لتحصيل التشبه بالمبدء فهو قاعدة كلية في تحريكات نفوس الافلاك واجرامها بالارادات
انتهى وهي هنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى

الغائية وان كانت في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة موجد الاشياء المحركة اليه
دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سبب تقديم العشق العالي للاسفل
ان قيل لم لا يجوز عكسه فان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك من
القوى السماوية وغيرها فان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مكان بل غايته
ومطلوبه كونه على افضل ما يكون في حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله وصلت
السماء بدورانها والارض بوقوفها فانتقلت الغاية وانعكست بحسب النسبة
متقدمة على الفعل لكنه لا يكون بحسب الوجود متأخرة عنه مرتبة عليه
فلم كان الواجب بذاته فاعلا وغاية لزم ان يكون معقولا على وجود الممكنات بالذات
ومتأخرا عنها كذلك قلت ما تأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من
الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم ان الغاية في الابداعيات
يتقدم عليها على وجه وجودا باعتبارين وفي الكائنات يتأخر عنها وجودا اذا
تقررت عليها على ما تقول الواجب تقدم اول الاوائل من جهة كونه فاعلا غاية
لجميع الممكنات وعلة غائية وعرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية
وغائيته تقتضيه الاشياء وتشوق اليه طبعا واراده لانه الخير المحض المعشوق الحقيقي
فصح الاعتبار الاول لنفس ذاته بذاته وصح الاعتبار الثاني عند در الاشياء اعلى
على حسب ما يليق بها من العشق حفظ كل منها الاولية وتشوق الى تحصيل ما يقتضيه عنها
من الكمالات الثانوية لتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية
الذاتية والعرضية مما تقدم لما ثبت ان كل ما فاعل لفعله الغرض عرفانه هو
فهذا ذلك العرض مستفيض يحتاج الى عالم يتكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف

داعلی منه فقد یعرض الفاعل بحیث لا یکون ما فوقه و ان کان بحسب الظن فلیس للفاعل
عرض یقاوده و لا قصد صادق لاجل معلوله و الا لکان القصد معطیا الوجود
اکمل منه و هو محال و لکنا نری لکثیر من المعلولات علی حسب ما نقصده
فاقصد لحصول الصحة من قصد الطبیب فی معالجة شخص و تدبیره ایاه لحصول
صحته فقد استفیدت الصحة من قصده ایاه و کونها عرضا لم یقبح تدبیر قلت
قصد الطبیب و غرضه لیس یفید الصحة بل انما یفید باعداد اعمال من الطبیب
و قصده و هو واهب الصور ات علی المواد حین استعدادها و القصد مطلقا مما یحتاج
الی افادة الغیر و القصد ایاها الرفع من القاصد فالقاصد یکون ناقصا بالعرض
لا بالذات فانفلت کثیرا مما یقع القصد الی ما هو احسن من القاصد قلت نعم
و لکننا نعلی سبیل الغلط و الخطاء و اما ان الفاعل و ان کان فی ذاته
جوهرا اشیفا اشرف فاقصده و لکن بحسب مخالطة المواد و قوابلها التی
هی فی الحقیقة توجب القصد لیا العرض الخسیس یکون المقصود
اشرف منه فانقلت اذا لم یکن للواجب غرض فی المکنات و قصد لما
ما فیها فکیف حصل منه الوجود علی غایة الاتقان و نهایة من التدبیر
و الاحکام و لیس لاحد انکار الآثار العجیبة و المنافع الحسنة التی حصلت
فی اجزاء العالم علی وجه ترتب علیها وجه المصالح و الحکم کما یظهر بالتامل فی آیات
الآفاق و الانفس و منافعها التی بعضها بینة و بعضها مبینة و قد اشتمل
علیها الجلد الاعلی لوجود الحاسة و معدم الدماغ للتخیل و وسطه
للفکر و مؤخره لقدرة الحافظة للذکر و الحس المشترک و الاستحضار و الاسنان

للقمع

للعضة و الریتة للنفس من البدن للنفس لمعرفة الباری جل ذکره الا عرفت ذلک
من منافع حرکات الافلاک و انواع صنایع مناطقها و صنایع الکواکب سیما الشمس
و القمر مما لا یفی بذکرها الالسنة و الاقلام و قد ثبت الواجب بتا و ان لم یکن مثله
غایة مزیدة و الا لکنا نصل عن المنافع و المصالح التی لعلة او لاجله و هو اکثر
کثیر مما نعلم و لکن ذاته لا یحصل منه الا شیاء الا علی اتم ما ینبغی و ابلغ ما یمکن
من المصالح سواء کانت ضروریة کوجود العقل للانسان و وجود الانبیاء
للامة او غیر ضروریة کتلک المستحسنة کالبات الشعر علی الحاجبین و تقعیر
الاخمص من القدمین مع ان الکف خالیة عنه عالم الکل خفی و جلی لا یعزب عن علمه
شیء کذا سبق کیف و غایة کل علة ما لاجله ها کل سبیلها به ذا السبیل من انها لا یجوز
ان یعلل علة اولی منها و لا ان یستکمل بعلولها الا بالعرض و لا ان یقصد فعلا لاجل
المعلول و انما ثبت بعلة یرضی به لکن ان الاجسام الطبیعیة من الماء و النار
و الشمس و القمر انما یفعل افاعیلها من التبرید و التسخین و التسویر و الحفظ کالانها
لا تنفع الا بالعرض و لکن یمکن ان یقال انها و ان کانت فی ذاتها کما قیل و الارض
من کناس الکلام بمعزل و کذا اقتصد الملکوت السوی فی تحریکاتها لیس لاجل
نظام العالم السفلی بل ما ورد ایاها من طاعة الله تعالی و التشبه بالملا الاقصی
و لکن یرشح منها نظام ما و منها علی ما قیل و الفرس ربانی عالم مجرد نفس
لا از اله بریست غافل مشو کز تو نشد نهان بایدست و ربانی محیط خویش
موجی دارد خویش پندار دکه این کف کس از اوست فائدة واجب الوجود یفیض
من ثقله ذاته الذی هو مبدأ کل مجرد کما ان حصول المکنات علی الوجه الاتم

ربانی

والنظام الاتم فمن لوازم هي غايات عرضية او اريد بالغاية ما يقتضي
فاعليته الفاعل وذاتيته ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا
عرضيا كوجود مبادي السير وغيرها في الطبايع الجبلية فالعلة هي اللوازم
مع طرف ما تنتهي اليه كون تلك المبادي على ما هي لا تقتضي بحسبها ان يكون متصورة
لتلك المبادي اما مقصودا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعض طبايع جسمانية
لا شعور لها اصلا جاست حركاتها نحو امور لا شعور عنها مطلقا فما الاسبيل لها اليه
بل الفحص والبرهان يرجعانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعليها مقتضى
ذاتي لما فعلت بالذات واذا لم يكن بعضها وجود الاخرى فلم تخرج من السكوت
اصلا وهو مستلزم للعجز من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل
الحق عدمه كما في القرآن المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
فانقلت قد تبين لك من جهة اعلام الفعل واتقانه على رويته ان على وجه قصد
فكيف لا يكون ان فعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا
مما من الاستدلال لكن به لمخاطبة الجمهور ومن يقدر انه لا يعلم عن ادراك الغايات
الحقيقية وربما ويقدر ان لكل فعل غاية وربما سواء كان مع الروية
او بدونها فقد استدل بهذا على ان المبدا الاول
اعالذي علمه ابتدا الامر واليه ينساق الوجود وانكر انه الغاية القصوى
بالمعنيين كما ان الفاعل والعلة الغائية الكل والفرق بين المعنيين في وجهين
احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقيق
العرفاني فيه هو الاول بالاضافة الى الوجود اذ احد دونه والكل عطر تبة

واحد

واحد بعد واحد وهو الاخر بالاضافة اليه كالمفرين اليه فانهم لا يزالون مترقين
منه زل الامر منزل الا ان يقع الانتهاء الى مالك الطرق فيكون ذلك اخر السفر فهذا آخر
ما لمسابحة اول في الوجود والله عز وجل حيث ابنا ناس غاية وجود والعالم بالمنتهى
الى ان قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف مدلسل على انه غاية القصوى
لوجود هذا العالم معدوما فما كان انه الفاعل والعلة الغائية لوجوده كما والدليل على
بعض الغايات المتوسطة مقدمة لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعنى
الثاني لوجود العالم انما يوجد وجوده ثابتة وبقائه الا فوزله لذلك بنى العالم ولاجله
نظم النظام واليه ينساق الوجود واليه يصير الامور ثم اعلم ان المصدر ذكر من اعلام
العلة مسئلة يليق ان اصدبها ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها
اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب التعقل فاذا كانت ذاته بحد حقيقتها البسيطة
علة لشيء كانت ذاته بمحض علة ذلك الشيء لا يكون تحقيقها الا ذات تلك العلة
يكون عليها الا بعضها من حيث هي بل بصفة زايدة او شرط او غاية او وقت
او غير ذلك فلا يكون المبدا البسيط الا مركبا فاذا ورد من الفاعل البسيط ان حقيقته
انه انما يجوز ذاته هي بعينها لكونه مبدا العين وليس هناك الا شيئان ناصبها
بجوهر ذاته وبما هو محصول منه فمنه كان ناصبا شيئين بجوهر ناصبها وهو
النطق ويكتب بالاخر وهو صفة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال
ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنها اما ان تهو تركيبه لان كون
الشيء بحيث يصدر عنه هذا الامر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الامر لان فان الملك
تعقل كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققناه ولا حاجة

الى قوله لمجموع امرين الخ مفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر
لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجيين كان اي الذات
مصدرا لهما اي لمفهومين والا لم يكن الذات وحده بمصدر لا ولين والمفروض
خلافه فلم يكن مصدر المذ المفهوم فيكون مصدر الذ لك المفهوم وينتقل
الكلام اليها فينتهي لا محالة الامتناع الذي ما يوجب التركيب والكثرة
في الذات والتفصيل ان يقال لهما خارجان او داخلان او عينان او احدهما
خارجا والاخر داخلا او عينا او احدهما عينا والاخر داخلا فالخمسة الكل في ستة
واللازم من الاول والثاني مسئلة ومن الثالث والسادس التركيب ومن الرابع
لا مرية في ان تقسيم
من لفظ المصدرية وانما الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق
الا بعد تحقق شيئين المذكور ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول
المعين دون غيره وهي التي تعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية و
طورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما يلزم
حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المعنى الاضافي بل امر المخصوص له ارتباط
وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقررا على المعلول المتقدم
على الاضافة الى رتبة لها وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية
امر اعتباري لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل
وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا

في شيء من العدد لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية منه تارة
لما سنأتي بوجه التحقيق وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر العلة
بل لا شيء منها اذا صدر عن الواجب شيء فان صدر شيء بعد ما يكون
خارجا منه لا يجوز ان يكون معلولا للواجب صادرا عنه
متحققا مصدرا لها اخرى بالنسبة اليه فذلك لانكم قد علمت ان المراد من المصدر
او المصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا
فيه لا في المعنى الاضافي الذي يعرض لها اخرا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض
شيء واحد هو العلة واعلم ايضا بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب
عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الجود والسخاء عن الانسان وان لا يتصف بها
كثير لانصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل شيئا كثيرا لقبول الجسم
للحركة والسواد ان مفهوم هذه امتناع المفهوم ذلك وكذا الاتصاف
والقابلية فيلزم اما التركيب او الاضافة وكذا قائلة لا يلحق
الواحد من حيث هو واحد بل ليست على كثرة يلحقها باعتبارات مختلفة
فان السلب بالنسبة الى المسلوب وسلوب عنه متغايرة ولا يكفي المذكور
ان يكون في نفس ذات العلة المتقررة فاذا صدر عنه شيء واحد لم يلزم تعدد
المخصوصية بل لم يخرج نفس ذات العلة متغايرة لذاتها فذلك الخصوصية ذات
العلة واتحادها علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة عرضت
لذاتها فلم يتعدد الجهات اي يكون عند تكثر المعلولات مما عنده صدورها
فلا يلزم ذلك بل عنده يكون ذات العلة نفس الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس ايضا

المسلوب عنه نقيض المسلوب له والاضافات تشترك في
الصفة العالية الى الغائل والمقبول الى القابل
الصدور بالفتح فقد كرر مع

والجواب ان سلب الشيء عن الشيء فرع ثبوته
وكذا قابلية الشيء الخ الواحد

بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامر من كان ممكنا كان مصدرا لا ولما ليس ايلزم اجتماع النقيضين قال الامام
الرازي في المباحث المشرقية يتصف صدورا لا صدورا لا اعني صدور
رب كما ان الجسم اذا حصل الحركة والسواد اليس بحركة فكذلك الجسم
قد يحصل الحركة وما ليس بحركة لا يلزم التناقض من ذلك كذا قالوا والشيخ
قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس قولنا ان في الجزر ايجة
وليس فيه زايجة هو قولنا فيه زايجة وفيه مايس بزايجة فان في اول القول
لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى
على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والنجابة
من نفي غرض تعليم المنطق وعقله ليكون له الرتبة خاصة لئلا يخلط من غير
تمييز والغلط الاشرف اعرض عن استقراره حتى وقع في الغلط الذي يضحك
منه الصبيان اقول ان ما ذكره من دليل ودلالة واهية على ان هذا الجليل القدر
ما تصور معنى الواحد وكونه مصدرا لكن ومثل كما قال الشيخ فيما ادعى
انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضح ان هذا الرجل
منطقي المشائين فهو ايضا منطقي على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة
الميس فكيف منه غباوة وضلالا وحمقا وسفاهة فانه قد قرر ان المصدرية بالمعنى
المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا
كانت البسيط الحقيقي مصدرا لا ممكنا وما ليس الكائنة مصدرية بما ليس
غير مصدرية الا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته عين ذاته قال العلامة الدواني

في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ليس صدورا اذ لا صدور اني المتصف بصدور
لا اذ المتصف بلا صدور فاذا كان ذات ليس كان جائزا ان يكون متصفا من حيثية
بصدور اومن حيثية اخرى بلا صدور من غير تناقض اما اذا لم يكن له
الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما لان لزوم التناقض وبتقدير ان الاتصاف
الذي بامر هو لا اتصافه بامر هو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف
بالا خر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه كلام اما اولا فلان اجتماع النقيضين
في ذات واحدة ليستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض
موجودة سلمنا ان لا شيء واحد في الذات فقد يكون الموضوع واحدا حقيقيا
واما بالقوة فلا نسلم امتناع اجتماع كل معنيين متى لم يكونا في موضوع
موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة بجواز ان خاصة الدليل فيه يلزم كون الاتصاف
بها تناقضا ولم يقل به احد واما ثانيا فلان نقائض المعاني المصدرية والرابط
من المفهومات التي من شأنها ان تطلق على الذات اشتقاقا او عاطفا لا نسلم
بحسب هذا الاصل تنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا احتمال
كما ان نقيض موجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا وجوده وان كان كل
من الا صدور والا وجود نقيض لنفس الصدور والوجود لكن لا غير فالاتصاف
الموضوع بها على هذا الوجه لا نسلم انها نقيضان بحسب الحمل المذكور اقول
لا يخفى على المتبصر المحقق والذكي المدقق ان هذا اعتراض على ما قرر نا به
الحجة وحققنا به الصدور ومن انه ليس المراد منه المعنى الاخص في المصدرية
بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة مع انه قد تقرر ضمن الجواب

المذكور ثانى لوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة بعينه وجود ضرورة
كونه امرا موجودا وكل منها معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد
المحض متعددا واجيب بانا لانم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج
لما تحقق من زيادة عليها بحسب التصور فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منها
معلول اما على راى المانعين فهو الوجود واما متصف الماهية واما على راى
الرواقيين فهو الماهية للثانى انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد اخر ثانى وعشرة واحد اخر ثالث
ويلزم ان لا يكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجود مفروض
ان يكون بينها وبين علته العلية والمعلولية وليلزم منه امتناع وجود الافراد
لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض الافراد دون غيره بالنسبة
وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بانه ذلك انما يلزم لو لم يكن لعلة المعلول
مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سبق بيانه
ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست علة مستقلة بل مشروطة
وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترضا بانه لو كفى مثل هذه
الكثرة ان يكون الواحد مصدر المعلولات الكثيرة فلذات الواجب
ايضا ان يجعل مصدرا لما لا يمكن ان يحصى من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة فى ذلك ويحكم بان
الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وجيب بان السلوب والاضافات
لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلا كان لها دخل فى ثبوت الغير كان دورا

واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليه
ثبوت الغير تعقله فلا دور واجيب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات
فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة امتناع السلب مطلقا والاضافة منه
فلا يصح الحكم باستناد شيء اليها للزوم الدور الثالث ان النقطة التى هى مركز
الدايرة صدرت عنها دايرة النقطة المفروضة على المحيط واجاب بان المحاذاة
امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معلولا للسلب والسلم فى محاذاة النقطتين
اضافة خاصة بينهما او لكل منهما اضافة خاصة فلا يكون فاعلا للمحاذاة على ما هو
المتنازع فيه والسلم فاختلاف الحيثيات ظاهر للامر الرابع ان الوحدة
العينية اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية كذلك اجلاء بالم اذا اخذت
مع وحدة اخرى حصلت الاثنينية فلا يلزم من تعاير المجموعين ان
يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول هذا فى السخافة الا
بمزلة الاساس بل استحق ان يعد من مسكات الخيل والاشتغال بجواب امثال
هذه الشبهات تضييع الاوقات من دون فايدة فان قايلها ان كان قادرا
على ادراك كون البسيط بجهة بسيطة فاعلا لاثنين فصاعدا عن اثباته او نفيه
او تعلم على طبعه المجادل والمرجع المرية والانظار الفلسفية
تقريبا الى الجملة المسلمة انا نشاهد انا نجد بالوجدان ان المعلول
كما وجوده عند وجود علته التامة اعنى تحقق جملة الامور المعتبرة فى تحقق
المراد به الامر الذى لا يحتاج عنده شيء توقف عليه المعلول فى تحققه بل
للعلة البسيطة لا يقع الامكان شرطا فى تاثير العلة وقد تحقق علة بسيطة

لا بما قيل الامكان ماخوذ في جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية فما لم ياخذ
شيئا ممكنا لم يطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركب العلة فان اجزاء
المعلول اجزاء العلة التامة لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي
لا يحصل لها في نفس الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب مهيته بحيث
لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى
السلبي فلا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان
ينتزع منه كالشيئية ونظرها لا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر
عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة
في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره
عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب
الوجود ح فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده
والا لم يكن العلة علة او ممكن الوجود فلا يخلو اما ان يتساوى جانبا الوجود
والعدم فيكون حاله مع تمام العلة كما لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة
تمامها فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناه حاصلة
هف واما ترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو يستلزم
مرجوحية مقابلة المستلزم لامتناع المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان
قلت هذه منقوض اما اجمالا فانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن
لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع احد المتساويين
من دون مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا

لانم

لانم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر واستدل ان كلا
الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما في الاول فلان معنى الامكان
الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين
واجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين و
الامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية
اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للمهية اي
لا استحقاقها للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليست ثابتة لها في
نفس الامر بل في مرتبة المهية الملحوظة لذاتها مع قطع النظر عن علتها
وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من
تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب
تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع
النقض لان مادته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم
وجوب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين
ان وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جائزا وكلاهما مستحيلان
لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فبان ان المعلول يجب وجوده عنده
نحن وجود العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير
ولا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا لغيره
ممكنا بالذات بل الواجب لغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا
لو اعتبرنا مهية من حيث هي هي لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا

بنفسه ولئن سلم لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي
وتحصيل الحاصل ولا العدم ولا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع
النقيضين وقد تقرر من ان من خواص الممكن صدق مستمد عليه بالنسبة الى
فان كل من لا واجب الوجود بالذات لا يجوز ان يكون سببا او ممتنع
بالغير كما علمت ولا ان يكون بالغير فهو لا يستلزم اما توارد العلتين او التناقض
او تخلف مقتضى الذات جزاية يزول بها ما غلب على الاوهام العوام من
ان تاثير العلة لا يحوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل
كون الاثر موجودا انيا فتاثير العلة الفاعلية فيه اما في احداث
معدوم اي ايجاده او في صفة العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم
او حالة الوجود او في حالتين جميعا لا يجوز ان يفيد وجوده حالة العدم
او في حالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم حيث فان يفيد
وجوده حالة وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي
هو محال فان تحصيل الحاصل بغير ذلك التحصيل ليس بمحال انما المحال
تحصيل الحاصل بتحصيل الخر غير فرض انه حاصل به ابتداء او اعلم انك لما
اتقنت انه كلما وجبت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول ضرورة
لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بانتهاء
او بعض جهات تاثيرها اذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود
علة وعدمه ليا عدم علة بمعنى ان العلة التامة للاثر الممكن ان تحقق وجوده
وعدمه امر واحد ركب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدمه السابق

فبعدمها الى بقي وما عدمه الحاصل فبعدمها الحاصل فظهر ان كل علة مقتضية
فهي ما علم لها الكل كيفية ما يقع الاشياء من احوال الحيثيات او عدم الفرق
بين ما بالذات وما بالعرض فحينئذ ان الفاعل متقدم على المعلول فليس
المراد منه الفاعل ما هو فاعل بل ذاته باعتبار فرد غير الجهة الخ بها يكون فاعلا
والغلط الذي نشأ من الاوهام العامة في عدم وجوب كون العلة مع المعلول
حيث وجدوا ان يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار
انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء وحركاته علة لحركات
اللبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل
خاص احفاظ ذلك الشكل ما هو جبه طبيعة اللبن من اللبنات على كون الاجتماع
وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره جنينا وتقويته جنينا فعله
واجب الصدور وكذا النار ليست علة للسخونة في الماء بل فان يبطل البرودة
الطارئة لحصول السخونة فما حصول السخونة في الماء وسخونته لا النار
فبالفاعل الذي يكسب الماء حرارة وقد برهن على ان كل علة جسم
امر عقلي بالضرورة كما ليس فيه ما يحجب التلازم بين الهيولى والصورة
وكيف يكون لوجود نار علة ولا نار احق بالتقديم من نار اخرى بالجملة
فكل فرع تفقهه او زاد في الطين البلة لم يكن لها بدى وجود علة خارجة
عن النوع وقد ثبت ان العلل الاربعة ليست عللا بالذات فهي اما جهات
معينات وبالجملة علل بالعرض فاعل بالحقيقة هو الوجود ومعين
كما عرفت الامرين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد

وجود ايخ التحريك فقد درست انها صورة وليست علة بالذات فان الجسم لا يحتاج
على السيد الى ما هي محض العدم فلا يكون علة للوجود والتحصيل
وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون السيد والا يكون موقوفا على الوجود
فلو كان الجسم او صورته علة لوجوده يلزم لكان العدم معتبرا الوجود فلا
استقلال لهذه الاشياء فانها دليل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت
فهي كيون لابتة او على وان سلم ارتباط الوجود وصحبت وستة ارتباط
وعدات ولو ثبت ان شرط العلة من الوجود لكف ان يكون اولى من العدم
فالمرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجواهر ولا المركب علة
للبسيط لتقدم البسيط على علة فلا يكون جسم ولا عقل ونفس ولا المحسوس
علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه راى الحكماء وقد
استفيد من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب
تعالى والفيض كله من عنده وهو الوسايط والمخلوق حقيقة لا محالة
كان حسب ما ثبت والشروط لابد منها فان العدم ليس من الواجب عند
تعالى فلا وصل لهذا الى يحيى وبعض الاعداد وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله
ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجوده اصلا والا
لكان للعدم الذي هو القوة اثر ما في اخراج الشيء من القوة الى الفعل
فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال وهذه الحجة وان استحسنها القوم
لكن يرد عليه امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا
ثابتا لكنه في الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر اذ ثبت

له الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة
من مراتب الواقع لكن لا يحل اتصافه بالموجودية في الواقع على ما علمت
ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وايضا ان سلم كون الامكان صفة
ثابتة للممكن بسبب الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعل ان
يكون فاعلا بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية من حيثية وجوده كما ان
بوت الزوجية للعدد الاربعة لا يستلزم ان يكون مثلا لمدخل الزوجية في احاسبة ولو سلم ان الفاعلية
لا تحصل الا بسبب الامكان لا يلزم كونه جزء العلة الموجود بل انما يكون شرطا او
خارجا كان مدخلية السيد في تأثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تأثير انما
هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص محلها لا لها الا ان يكون المادة هي الفاعلية
القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتفت
فائدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان
عدمي فاين المخلص من وساطة الامكان وتأكد بان الامكان والامكان
صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن بل حقيقة محض حيثية الامكان
حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وقصد صاحب المشارق
بالوجوه والاعتبارات المعارضة لها ما يخالف مختلفة الاذواق المسرة كثيرا في مفهوم
سائل عرفني لم تكليف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا
يمكن التمسك في اثبات به المطلب السر كيف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكر
صاحب الاشراق في الهياكل المقولة والجواهر العقلية وان كانت معالة
الا ان وساطة وجود الاول وهو الفاعل وكان المنزه عن يمكن لا يمكن

النور الضعيف بل الاستقلال بالاضاءة فالعقل القاهرة المجردة لا يمكن ان يكون
لنور نيّره وكمال مرتبة ونهاية حكمة الاشراق تعلق كل مقدور بكل مقدور استقلال النور
الحسي بما يرتبط به مشهد نور يليق به دون جليلة النور القاهر التام بنفس
ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب على كل سلطنة والمحصل لهذه بالقاهر
على كل نفس هذا اطلاق المطلق مع الوساطة دون الوساطة ليس ان
ليس فيه شائبة فهو وان كان بالعقوة المباشرة اقوى من المجردة السابقة عند
القائم بقواعد حكمة والعرش والاقدار على لكن تتميم لقواعد اسرار الهية
لكن يجب ظاهرا الامر اقتضاء يجوز التعليل عليه والاكتفاء بهذا الاسلوب
للبصيرة والناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي على هذا المقصد
الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فصل في الجوهر والعرض
كل موجود فاما ان يكون بحيث اذا اشير اليه اشارة حسية انتقل اليه او لا يكون
فان كان الواقع هو القسم الاول سمي السارى حالا والمسري فيه محلا
وقد فصلنا الكلام في تفسير الاول فنذكر هنا بيان ان لكل منهما حاجة
الى صاحبه في الوجود والا لاستغنى بالبداهة فنقول اما ان يكون المحل
محتاجا في الوجود الى الحال في تمييز المحل بهويته او الى الصورة او بالعكس فتميز
المحل موضوعا والحال عرضا قرر من تقدمه الى جهة بالوجود وامتنع فاما قول
السائل المجيب الى مذهب ان بقاء الاعراض يمكن ان يكون من غير فيض وهبي الهيولى
والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحل موضوع ثم اذا كان الموضوع
اعم مطلقا من المحل كالعرض من الحال ومن وجه من الحال كالعرض من

الحال

المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه
كما فسره به بعضهم وجزئية ان اريد بالمحل المستغني عن الحال كما فرع من التقسيم
قال بعض المشارقين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معدود به
ولعلهم اكتفوا بذكر الهيولى والصورة فانهما الجوهر والصورة كما سيجيء اقول
ما ذكره المصنف اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان
ان مهما الاولية واما ما ذكره بعد ذلك فهو بيان مفهوم الجوهر والعرض
وكون الهيولى والصورة قائمة من اقسام المحل او الحال وطورا آخر من اقسام
الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسيما لامور كثيرة بحسب
اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا
وجدت فالاين ان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظة في واخواتها مستعملة
في معان كثيرة اما بالاشتراك او الاستعارة التشبيهية كما يقال في المكان و
الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الحال ليفرق ذلك من الصدر الا انهم يعنون
بها في قولهم لا في موضوع في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض انه هذا من
الالفاظ بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى ما يخرجه عن المشكلات في ما وضع
لاجله لفظة في كالشيوع والمعية بالجملة لا فراغ كون المعنى في العام كالانسان
في الحيوان وعن الظاهر في الموضوع لئلا يكون الانسان خارجا عن الجوهر و
اختلافي العرض عند عالم يذكر ذلك البتة وكذا الكلام في افراغ كون الشيء
في المكان والمكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكائن عن كائنيته
والجوهر عن الجوهرية ذلك ان لفظ الانتقال مشتركة كالم يكن ما ذكر من

القيود في تعريف الجوهر اوفي العرض نفي واثبات حتى حصلا معنويا بل مرآتين لفظيتين
او معنويتين وذلك لانه غير محتاج الى امر معنوي بل اللفظ حيث فرض اليه معناه
المراد بقرينة لفظية او معنوية فمن ذكر هذه القيود فكانه اراد ان معنى
في الموضوع لو كان مستقلا كان معنويا بين هذه الاسماء الخاصة بهذه القيود
مميزات لدى الموضوع من الشاركات فتامل لانه يجمع الكل الاشتمال
والاحاطة فيكون مستقلا كان معنويا بان نقول يرجع الكلام الى الاشتمال و
الاحاطة الى الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس مثل ظرفية المكان
للماء وكون الشيء ملاكة تركون الحركة ذا الشيء اوحى حين ايراد لفظة
الماهية في تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له ماهية وراء الوجود
او المراد بالماهية ما يكون غير الوجود او ما وجد الكلية منه وقد علمت في
صدر الكتاب ان الصورة المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا
قائمة بالذهن بحسب حضورها هذا الخوض في الوجود لصدق مفهوم الجوهر
عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق الاشياء في الذهن وهو مذهبنا
وهبنا جاوزنا عن ذلك القائلين بالاشباح فلا يكون تلك الصورة الا
اعراض فقط موجودة لوجود خارجي لكن الاعراض القائمة بالنفس وما
العرض هنا الموجود في الموضوع حتى لا تنتقض بالنقطة هو الماهية اي اذا
وجدت في الخارج كانت في موضوع ليلا يلزم كون الصور العقلية للجواهر جواهر
وعرض من لا التفت ببعضهم اقول للاستيناء ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا
وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان يكون صدق اوهما

عليه

عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه لان الاعتبار مختلف
فلما ان الف في اني مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت
مقولة الكم والكيف وامثالهن وعنوانا بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في
الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحقق مع حقيقة جوهرية
اي واعرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد
جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن
من دون انفعال بالكيف كما ارتكبه السيد السند من جزاء ثواب ما
ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة انما هو
من باب المجاز والتشبيه ولعل هذا الوجود المالكي دفع الاشكالات الواردة
على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة
امتناع اتحاد الذاتيات مع سبق الوجود انا نقول ان النفس الانسانية
قوة انتزاع المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ولا شك انها عند
انتزاع هذه المعقول المتنوعة تتاثر بكيفيات نفسانية هي علمها والحكاية
فان كنا اذا تصفحنا حالنا عند العقل لم نجد الا هذه الصورة العقلية
فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها قائمة
بها فلهذا اسند العلم بالصورة الى محله من النفس عند العقل والدليل
على انه حصل المطابق العيني لا من حيث وجوده بالعين في النفس ما مر
بان العلم بكل معقولة من تلك المعقولة يستلزم عليه الامر بالتوبة التي ذكرت
الاشكالات المشهورة المسندة في الكتب الحكمية والكلامية مما لا يخفى على

المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد ويوجد معه صفاته
واعراضه كالابيض والضاحك والكاتب وغيرها موجودات لوجود
زيد فان في الخارج ماهو زيد بعينه الابيض والضاحك والكاتب
ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان
يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الوجود الذهني فان من جملة
الحقائق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا
وجد زيد في الذهن فانا نتبين بذلك العقل بان حقيقة المعلوم
كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمي متكلا متحيزا او بهاتين
حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد في الخارج اذا اتحد
بحقيقة المعلوم فان العلم جنسه القريب الكيف جنسه البعيد والعينه
وبحقيقته انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون
في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث
جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم
من حيث بحقيقتها وعينها كما ان زيدا في الخارج جوهر من حيث جنسه القريب
وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث
وجوده وشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض مع هذا
ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو
في الواقع على حقيقته وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من
صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث

ان

ان حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم
فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذلك سائر الاشكالات
من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين و
اتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمتها في العقل
عند تعقلها كلية وفي الخارج عند تخيلها لان محصل هذا التحقيق ان العلم
من مقولة الكيف وانما بالذات لكونه حيثية ومفهوم المعلوم متحد
معه في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته
من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد
ذهب المحقق الدواني بتبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي محمولة
بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات
مختلف من حيث انه لابس وملبس وبهذا يندفع ما ان الصورة
والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وعلى هذا القياس اجوبة
سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد تكون متحدة مع مفهوم
اجتماع الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية عارضة
متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق الباطلة مطلقا او من بعض الوجوه
فافهم ذلك ثم احسن احوالك ثم الجواهر انما كان محلا اي جوهر
اخر بحيث يحصل منهما وحدة حقيقية طبيعية ونوع طبيعي هذا الهيولى
وعالجته بانه المحل انه نفع المتقوم بالجسم باعتبار كونه محلا للاعراض و
بالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية والحال حالا فهذه الصورة بالشرط

المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي
وان لم يكن كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير
والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وغاية التقسيم نظر فان كون الجوهر
المركب من جوهرين الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز ان يركب
جوهر عقلي او نفس من جزئين يهما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام
فالاولى في التقسيم ما ذكرنا في المطارحات وهو ان الجوهر اما ان يوجد في
او خارج عنه مفارق له والمفارق ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس
والى ما لا يدبر بها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل والجوهر الذي هو نوع
جسم كالسماء والنار والماء وجزؤه الحال والمحل هما الصورة النوعية كانت
او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء لا نوعه فجزؤه من اجزاء ما هذا
على قاعدة من يرى ان الجسم صورة جرمية واخرى طبيعية فتمثل حصر الجواهر
في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعدا مجردا جوهرا او ان القائل
به لا يقول بجوهره في الخمسة والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان
التقسيم على راي بعض المتكلمين والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا
للكل ما يحل كمية مركبا من جنس وفصل بناء على ان كل ما له جنس وفصل
وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل المهية البسيطة
الحالة فيها اذ التعقل كل مهية يستلزم حلولها فاذا ذات العاقلة واذا
كانت المعقولة بسيطة فالنفس مركبة والا لزم بانفكاكها انفكاك
المهية البسيطة الى اجزائها ضرورة انفكاك الحال بانفكاك المحل وهذه

نقول

نظر فان هذا ان استوجب انفكاك المحل انفكاك الحال فانما يكون في القسمة
المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية فانها ثابتة باجزاء خارجية من المادة
والصورة فضلا عن اجزاء العقلية المجردة فلا انه لا يلزم مما ذكر عدم جنسية
الاسبعة بل نحته وهو لا يستلزم نفي جنسية للبعض كما هو الظاهر من كلامهم
ان يقول في نفي جنسية معظم الجواهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجواهر
اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي حال جنس لها والا لما حصلت
ان تفصل بميزة ما عن النوع الاخر اذ هو اقل جنسها فيكون تلك الماهية مركبة و
قد فرض انها بسيطة هذا خلف فاذن الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجواهر
ليست انواعا لها ولا الجواهر يكون جنسا لها وانحصرت الماهية التي يحمل عليها
الجواهر مركبة وكل مركب فهو اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون
غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجواهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع
فلا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هذا خلف وانحصرت
تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا لصدق
الجنس لانواعه واذا كان الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على
الكل صدقا عرضيا لانه ليس شيء من الماهيات بهذه الغاية
ما يتمسك القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض
بجنسية سائر المقولات بل سائر الاجناس مطلقا بجريان مثل هذا الدليل
فيها والثاني الحل اما ورد ناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة
فيها والثاني ما ورد ناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة

في الطرفين ومن اراده فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم ان الجنس
في المركبات الخارجية ماخوذة من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا
ان الجنس عرض بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين
المقدمتين يلزم خروج الصورة النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر و
ماهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت
اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا يقال عدم كونها جوهرا في
ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية
ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول لا نم ذلك فان الماهيات البسيطة
خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات ولا يقدح هذا
في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء من ان
المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت
واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من
الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت
يلزم مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها و
قيامها بذاتها وهو مستبعد جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن
الذي هو عادته ونفسه التي هي صورته فيكون صورته التي هي نفسه خارجة
عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان
النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا والاخر كونها

ذاتا

ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبره وتصرفه في البدن مناط الاعتبار الاول
كونها موجودة بغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة بنفسها وبعد تمهيد
ذلك نقول كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب
كونه واقعا باعتبار آخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات
اصلا فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب تعينها داخلة في تحت
مقولة المضاف كما مر لكن بحسب كونها جزء الجسم باعتبار وصورة مقومة
لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما سبق
فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها
وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة معا الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح
عندنا وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها
جزء حقيقة شيء اخر لا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه
وزال الاستبعاد ووقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي
بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه التفصي عما ذكره السيد
الشريف في حواشي حكمة العين بقوله اما الانسان ماهية مركبة من جزئين
احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت
جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المفارق فلا
تركيب منهما اصلا اذ قد بينا ان حال النفس من جهة كونها صورة مقومة
غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس
وما فوقها من العقول بمعنى كون الجوهر جنسا لها وهي انك لو نظرت حق

الفاظ فيما بينه الشيخ الالهي صاحب كتاب التلويحات وحكمة الاشراق
من كون النفس هو ماهو فهما ذا حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق
وكونها انية عرفية باصطلاح التلويحات والمآل واحد ذا الظهور والوجود
مفهوم واحد وحقيقة واحدة ومتباينين بالاصول الاشراقية كون النور
والوجود حقيقة بسيطة لاجنس لها ولا فصل ولا اختلاف بين افرادها
ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف فيها انما هو بحرد
كمال بعضها ونقص الاخر فاصل الحقيقة النورية الوجودية لعلت منه ان
الذوات الجوهرية النورية غير واقعة تحت مقولة وانما ثبت وجودها لها في
موضوع فعلى هذه القاعدة فان لها مقاما عظيما ذا هل عنه جمهور المتقدم
ثم براجعة كتبه في دفع الشكوك يستعرض تلك تحقيقها فقد ثبت مما ذكرنا
سابقا ولاحق ان اصول الجواهر وجب ان يظهر وجوبا بما ليس بما يكون معدوم
الجوهر حتى انها فما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي
يكون الهيولى بحسب ذاتها عن ان يكون جوهرا بالذات وكان الهيولى معلول
للصورة والعلة لو لم تكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان يكون
مساويا له فيها والجسم الطبيعي معلول للصورة بوسط الهيولى وايضا
الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع
لم يوجد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهرية ليست الا جوهرية
الهيولى او الصورة فلم يحصل هناك جوهرية اصلا غير جوهرية الهيولى و
جوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهرية في حدذاتها فكذلك لم يكن جوهرية الجسم

يرفع

في حدذاتها فقد تبين وتحقق مما قررناه ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر
كما هو مقصود المصنف ولا يقول احد ان هذه اضافة لا يجاد في جانب الصورة النوعية
في اثبات الجواهر انها كما ذكرته اليه واما اقسام العرض الاولية المستتبة بالمقولات
فستة كما هو المشهور واربعة عشر حسب ما ذكر في كتاب ابن سينا
وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر جمع ان اثبات حصر
المقولات في الخمس وهي ان الماهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا
واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور بانها او لا فالم يتصور
بانها هو الحركة وان يتصور بانها فاما ان لا يتعقل بدون القياس الى الغير بانها
هي الاضافة وما يتعقل بدون القياس الى الغير بانها اما ان يوجب لذاته المساواة
والتفاوت والجزئي او لا يوجب فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال
في التلويحات وذات الحقيقة المتواطئة والملك والوضع لا يتعقل الا وان يتعقل
الاضافة فتكلمها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل الا بهيئة الاضافة اليه وهي
اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا اضافيا فاذا كانت الاضافة
ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم في الاشياء
فليست بجنس عالية والعقل والانفعال حركة يضاف تارة الى الفاعل
وتارة الى القابل فنفس الاضافة مما استحقته الاضافة المقولية واعترض
عليه بمخالفة المعلم الاول والمحقق الطوسي بان المقولات ليست مأخوذة
عن المعلم الاول بل عن تخيل فيه فوري يتأمل اذ ارضوطيس وليس برهانيا
على الحصر في العشرة والبرهان هو الذي ينتج الكم والكيف والاين والمتى

والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء
هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ الجنس لها اولى بفصل
وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لها كذلك والوضع الذي هو احد التسعة هي
من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد والبياض ونحوهما نتعقل اضافتها
الى الموضع فنشبهها اما موضوعاتها تابعة لماهيتها الوضعية فاذكر في تعريف
كل من المقولات يكون رسمان ناقصان لها واعلم ان الكم هو الوضع الذي يقبل
المساواة واللامساواة او ان يقال هو ما يقبل الجزئي لا بالجزئي لذاته
اذا الى المساواة الخ فدخل الكم متعريف الكم بهذا يستلزم العدد لانه الكم فرزتم
ان الجزئي والفصل من النفس لا ذاته لانا نقول الجزئي واللاقسام بالفعل
لا يقبلان المادة وان كان المقدار مهما بالقوة والجزئي الذي هو بمعنى
امكان ان يتوهم منه شيئان دون شيء اما يلي الكم لذاته وليخرج من الكلام
بشرط فلا مفارقات منقدرة لذاته خرج الكم بالعرض كالكم او الحال في محله
او المحال فيه او المتعلق به وبقيتم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي
ليس لاجزائه امكان ذو مشترك يتلاقى عندها والمراد بالحد ما يكون نسبة
الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اتصال بحدهما دون الاخر كالنقطة
بالقياس الى المستبين الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس
الى الجسم والآن بالقياس الى الزمان والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل
وهو الذي وجوده وجب الوهم الى الفاصل الذي يوجبه الخارج بحسب

القطع

بحسب القطع لانه ليس متساوي النسبة الجزئين بل يخص احدهما دون الاخر
والآن لا يكون الا في المتصل بخلاف الحد والنقطة فانها قد يكون فاصلا بفرضه
والحد وجب كونها في القوة بالنوع لمقدارات المحدود والا لكانت اجزاء لا محدودا
فيلزم ان يكون النصف نقطتين والثلث ثلاث فالحد وجب ان يكون
اعراض للكميات المتصلة مأخوذة بها لا داخلة فيها كالحد وهو التمثيل لا بحصار
الكم المنفصل في العدد اما باعتبار الذات الحساد لوجود فيض نوع او للكم المنفصل
وان استحال وجوده في الخارج منفصلا عن وجوده عند بعضهم كما سنذكره
واما كم يكون بين اجزائه حد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت
الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزء من الثلثة وخارجا من الاثنين
الى حيثين فلم يكن منه امر مشترك بين القسمين الخطة وذهب بعضهم الى ان
العقول منع ان الكم المنفصل فانهم قد قسموا الكم المنفصل الى العدد
وهو المعدود والى المعدود فقد العقل عن ربا الحجة بان العقل دون جزئيا للفصل و
كلما كان كذلك فهو كم منفصل والجواب بمنع الكبرى وان كان كذلك كان ذا اجزاء لذاته
والعقل يعتبر مع قطع النظر عن الكمية فليست داخلة في حقيقة العقل وانما
يعرض لكميته من حيث العدد وقد بينا فيما سبق ان النقطة والخطة لا تصافهما
بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد تعرفت انهما ميلان
يحيلان الجسم الى الوسط او من الوسط وليس في نفسهما يكمن فالمساواة
والتفاوت انما تكون في الميزان بمجاذاة المقادير منهما في جزء العدد وكذا
احد بعديهما فاذا استقرت الجذب للاحدى الكفتين لزيادة تقديرين

تفاوتا والكمية من لوازم المتصل والخفة بحسب حركيهما باعتبار زمان او مسافة او حركة والمتصل وهو الذي يكون لاجزايه حد مشترك ودر سبق في اوايل الكتاب تفصيل باقسام المتصل والعرض ههنا ان ما فقد فصلا لكم المتصل والمنفصل اللذان هما فصلا الكم لمباينة الاعيان امرين رايين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكون ما من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين بكذا قال صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم لزوم الشي تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكر عايد هاهنا زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرض للاخر في طرف التحليل فان كان المتصل من مقولة الجنس فيكون نوعا له فصلا وان لم نسلم عاد وازم الدور والتسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالمراد ما ذكرناه قار الذات اي ذي وضع يكون اجزاوه مجتمعة في الوجود مع تهاني الوضع وهي الحد وهو المقدار كالخط المرسوم بالقلم طول فقط مستقيما كان او مستديرا او بهما نوعان مختلفان بل كلمة من الاستداره توجب نوعا آخر من الخط وكذا السطح المرسوم بالقلم طول وعرض فقط فان المستوي نوع من المقعب وكل مرتبة من مراتب التقعيب يحصل بنوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والجسم اي الجسم التعليمي المرسوم بالقلم طول وعرض و

وعمق وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس شي من الاعظام يشتمل عليها وعلى غيرها والمتصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من جهة انه قد يقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان وهمت من اجزاء الزمان لزم انفصال الموجود بالمعدوم وان لم يوهم لزم وجود الماضي والمعدوم وان عبر انفصال اجزايه بعضها بعض في الخيال كان من قبيل القارات يجتمع اجزايه هناك وهو عجيب جدا بان ذلك امر المتصل المعتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان مجتمع الاجزاء متقارها فهذا يكون الشي غير قار الذات اصلا بديهة الا بالجواب غير مرضي فقد مر في مبحث الحركة ما يفي لدفع هذه الشبهة وههنا فهما من نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج وانما الكيف هو اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرهما فانه يطلق على نفس الكمية والكيفية وان اضافة على طبقها وقد يطلق على المركب منها وموضوعها وان وسما مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون من هذا اللفظ اشتراك او مجاز والمراد ههنا المعنى البسيط لا بقية الجسم ان بقي شي فانه يكون من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر والا لزم قيام الجوهر بالعرض فانه ان يكون من مقولة اخرى او يكون شي واحد من مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الجسم البياض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل مركب بصير ذاتا اصريته لها وحدة طبعية يمتنع انفصالها ان يقع تحت مقولة كان الجزو الموضع بحسب الانسان

مجموعها ليس من مقولة الاضافة ولا من مقولة الجدة والانفعالات تحت ست من
مقولات الاعراض الحقيقية لان وجودها للجسم وجاذكرنا فلا حظ امن قبل
في اكثر من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة وسائر الصفات الآئرة
الاضافة اذليس كل ما يعرض الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان
الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف فهو بالكتابة لا يقتضي
لذاته قسمة مقدارية تكتب فيخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد و
البياض والطعم والرائحة والكيفيات المختصة بالكيفيات المختصة بالكيفيات
وهذه بعضهم لعدم انقضاء الاقسمة لاخراج النقطة والمتحركة على تقدير
كونها من الاعراض وسيقسم بالاستقراء الكيفيات محسوسة وهي خمسة
بعدد الحواس الظواهر كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فمنها
راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الزعفران
او لم تكن كصفرة من لدغته في الكبد وملوحة الماء الجرد وليست الانفعالات
لانفعال الحواس عنها او لانها عادة عن انفعالات المواد وهنا غير
راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وليست الانفعالات لما قيل انها تنقضي
الانفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها بسرعة زوالها
وعدم امكان السكون بقدر ان يفعل ولا يستحق بها كثيرا لانفعال في موضوعها
واعلم ان الثقل والخفة من جنس واحد قد يثقل الجوز ويخف
الرطوبة ويخف الجوز الخوارج والهواء مع مهيته وتشخصه غير الماهية
وايضا الجسم وجهة الطبيعي لا الثقيل او خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام

متباينة

حاشية
الكيفيات

متباينة كل واحد منها وزن ويحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق نسبته
الاجزاء والى كيفيات نفسانية وهي التي تكون في نفس او في ذي نفس من
فسر بها الحكمة بعد ذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ
بحال يتعلق بالاجسام وهي حالات التي تكون راسخة كالكتابة فالابداء الحكمة
وكالظن الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات مشتركان في
الزوال وعدم الرسوخ لكنظير بهما الملكة والانفعاليات في الثبات
والرسوخ ومغايرتان كالنظيرين في المحسوسية وعدمها وملكات النفس
راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم التجريد والعقد من المعقود
وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره
من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما كونها استعدادات كمال الاشياء
والآخر كونها من الغايات التي تتوجه اليها فهي على الوجه الاول لاخذ
العدم في مفهومها ما يكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب
اخذها على الوجه الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة
قولهم ان الفرق بين الحال والملكة بالعروض للفصول ونسبة الحال
الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل وعلم الفرس من اخذ القوة او القدرة
في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال او الملكة
وكذا علوم الثابتة بعد المغايرة قد تم ان الملكة من حيث هي ملكة
واثباتها عدمية فهي غير الامور المطلوبة بها شرف من الحال بما هو حال
واثبات وجودها على خلاف الكيمياء والدنانير المعدودة فان مراد

العالم من التحصيل في هذه الحياة ملكة العلم لنفس صورته وان كان غاية
الملكة نفس صورة الشيء بالفعل وهي بالقوة الا انه لما كان بينه وبين الحياة
التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا اجمالا
صارت الملكة هي الكمال وبهذا السنونا عقلا بالفعل وكان العلم
اشرف من حصول صورة في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل
في بابها من حصول الاحوال التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية
مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة التي تبقى على
من الكرامات وغيرها واعتادوها ليس الا على المقامات والملكات
دون الافعال والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص
بالاجسام لانها تنهي الجسم بها سريعا الى الفعل والانفعال
وليست قوة طبيعية كالمصارعة وكالصلابة وكالقبول والانفعال
وليست ضعفا طبيعيا كاللين والراخية تقابل المصاب امام في عدم اللين
والصلابة من الاستعدادات لامن الملموسات كما زعم الجمهور فانه
قابل الجسم اللين هو الذي يتغير فيها امور بسهولة الحركة في سطحه وشكل
التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا او الا ولا لكونها
محسوسين بالقريب باللين فتبين الاولى الذي من الكيفيات الاستعدادية
والجسم الصلب فذا امور اربعة عدم الانفعال بسهولة عن امر عرضي والشكل
الثابت على حالة وهي من الكيفيات المختصة بالكيات والمقاومة
المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحبوس

في

في الزق المنفوخ وبالصلابة لبعد الاستعداد فكونها انفعال ممكن من الكيفيات
قيل لما توقع بالمثل هو الفعل السريع كقوة الفعل كالمصارعة وليس كذلك
اذ المصارعة لا يتأتى الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال و
هي من الكيفيات المختصة بالنفس نسبة وبالصلابة لا لاعضاء وكونها عسيرة الانفعال
والفعل وذلك غاية القوة على الفعل والانفعال فلم تحقق قسم ثالث
والى كيفيات مختصة بالكيات وهي التي لا يكون لاحد مختصا بها بدونها الا للكم
المتصل والمنفصل كالانحناء والاستقامة للخط الكيفي والحق انها كون
الاجزاء المتصلة وليست معقولة بالذات كالكمية والمربعية للسطح
والخطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان في السطح
والاجسام عددا وافيا ليست تقبل الشكل ولا واحدة منها ولا صورة منها
بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود وسائر انواعها
وانما عارضة خارجة لعروض الشكل فليست الدائرة حاصرة لها فحفظ
ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدائرة الا
بانعطاف خط واستدارته ولا يتم الكرة الا بتقعيب سطح ولا المثلث
والمكعب ونحوهما الا بتقعد والخطوط والسطوح فالحق ان الدائرة سطح
لا خط فاذا كان كذا فالكرة اي جسم لا سطح وبهذا احكم سائر اشكال
السطحية والجسمية والزاوية اي كيفية حاصلة للمحدود لا للحد فاذا حاصل
في الحد ليس الا انقطاعا او اتصالا وغيرهما مما هو من مقولة اخرى
وقد يسمى الشكل والزاوية نظيرا ما من الالفاظ على نفس الكيفية

وعلى المركب الذى اعتبرته فيه الرضية كما سلف ومن الاوهام الفاسدة
انكار وجود الكيفيات الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى
انكار عرضيتها وطورا آخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسدة
اما الاول فلانها لو لم تكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها و
اما الثانى فلان الجسم الاسود اذا ابيض فهيئته وشكله ووضعه
كما كانت لاستدل ولو كانت جواهر وجب ان يعدم الاجسام مع
مفارقتها كما يعدم مع مفارقة الصورة النوعية واما الثالث فظاهر
عفانا ان الاجسام قد تتفق فى الشكل وتختلف فى اللون وسائر الكيفيات
الحسية وقد يكون بعكس ذلك والاشكال اعم تباينا غير ما به الاختلاف
ومن ان الشئ الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين
فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بادراك
اللمس فقط وتارة بادراك البصرى لا غير بل يلزم كونها اذا المستدل
الجدرانية بان يكون اللمس يفيد ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل
الا بالابصار وكذا يلزم فى غيره من الكيفيات انا نرى شيئا بعيد
عرف انه حار او بارد او حلو او مر وليس كذلك ومنها ان الفلك كرى الشكل
واللون لا ومنها ان الاشكال لا تتحقق بين الاثنين متغايرة الخلاف
بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما بيان عرضية الكيفيات
المحققة بالكيفيات فينظر من تبدل الاشكال المختلفة فى جسم واحد كالشمعة
مثلا مع بقائه وانكان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك

لكن

لكن فيما بطاعنك فى اثبات عرضية المقولات فنقل مقولة ليصح تبدلها او
تبدل فرد منها على حقيقته اذ على فرد منها مع عدم غيره جواب ما هو فيها فى
لا فى الة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال فيما سوى الدائرة قد ثبت
فى كتب اقليدس وبوطلمة الدائرة ولاثبات الدائرة طرق كما ذكرنا
فى اوائل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم
يكن البسيطة موجودا لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة مشكلة
لتناهى المقادير الجسمية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة
والصورة واحدة وهى المبدء القريب لاثار الجسم كما علمت ومن المبدء
الواحد فى القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحصل الكرة فحيز تقطعه
يغاير وجود الدائرة واذا ثبت وجود الدائرة ثبت سائر الاشكال والزاوية
موجودة فى المقاعات وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحدودة واما الاين
فهو حالة تحصل لشئ بسبب حصوله فى المكان سواء كان حقيقيا كالكون الشئ
فى مكانه الخاص به او غير حقيقى كالكون الشئ فى الدار او فى السوق ومن الاين
ما هو حقيقى كالكون الشئ فى المكان ومنه ما هو مجازى كالكون فى الهواء او تحت
كالكون فى هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله فى الزمان
او طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع فى آن كالمماسة وتقاطع خطوط
ويكون حقيقيا وغير حقيقى وعاما وخاصا كما سبق فى الاين قال شارح المقاصد
الان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يقصف اشياء كثيرة بالكون
فى زمان معين بخلاف المعنى وهو ظاهر اقول بل الظاهر خلافه فان كلا من

من الملتقى والعين الحقيقي يحذر ان يقع بينهما الاشتراك مع وحدة الآخر
كما جاز الاشتراك الطبيعي في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز الاشتراك
في مكان واحد مع تقدر الزمان بلا فرق ولا محذور الا لما صح بالذات به
الحركات واجزاؤها وحدودها واما الحركات فلا صح لها من حيث وجودها
بل من حيث حركتها ولعيزها وجوداتها في الزمان بالعرض واما الجواهر المجردة
عن التغير فلا كون آخر واعلم ان كون الشيء في الزمان ونحو المكان ليس
ككون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق بدله كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان
او الزمان فوجود الشيء قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشيء في المكان
نفس وجوده لزم الاعيان للمكان كون الشيء في الزمان نفس وجوده فيه فان
الشيء واحد وجوداته كثيرة قبل كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده لزم
ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين وذلك باطل لان الوجود
نفسه ليس بجنس وكذا الحكم في المتى اعني بهذا الكلام اتمامهم لو نفسه الدين و
المتى بنفس الحصول في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر
بحالة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان او الزمان كما هذا المصنف
فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون السواد في الجسم
لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء في
مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده عند زوال عن مكان
ثم اذا حصل في مكان او ظهر المعدوم العينية عاد اليه الاضافة فهي حالة
نسبية متكررة الا ان تترك لفظ الى فانه لا يفهم كون الاضافة امرا متصلا

لسبب

لسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو سند لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم
يعتبروا في مفهومها شيئا اذ اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم من انها هيئة
لا يعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي ماهية معقولة بالقياس اليها
ليخرج الاوازم العينية وسائر الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة
بديهية والتعريف للتنبيه والا لكان دورا بان مفهوم القياس يرجع
الى الاضافة وكذا ما ذكر بعينه في التحصيل من قوله ان المضاف هو الذي
وجوده احواله مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف النسبي
اخذ في التعريف غير المضاف الرسوم لان الرسوم حد بسيط وما ذكر في
الرسم مركب وهو البعض من المضاف البسيط وفيه ما فيه والمضاف يكون
من الاعراض علمت ان المركب منه وفيه جزء من مقولة اخرى كالاب فانه
جوهر في نفسه وحيوان وكالس وهي فانه في نفسه كم لحيته الا تفاق مع
كم اخرى وكذا الملك بهيئة في باب الكيف لا كالملك بهيئة والملك في الكيف
فانهما مضافان بسيطان وان كالملك وهيئة اتفاقا في الكيفية والملك بهيئة
اتفاقا في الكيفية ويسمى الفرق بين الاتفاق في الكيفية والكيفية وبين
الكم المرافق والكيف المرافق ولما كان المضاف حقيقة ليست الا الاتفاق
بين السنين ومفهوم ليس الا امر الحرفيا فلا محالة تحصله وتموقه ليس
الا بغيرها وهو اما يفهم على وجهين احدهما ان يكون الملحوظ واحدا وهذا
ليس نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب المشهوري اذ نسبة الفصل

الى الجنس ليس بهذه المثابة والثاني ان يوخذ الاضافة مقرونا بها امر
خاص عقلي كالفصل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد للحوق
وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق في اقتران فصل السوادية
فان ماهيته لم يكن ماهية لحوقية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج في تنوعه
بفصل الى الالتفات نحو الموضوع والى فصل لحوقي اذ له ماهية متقررة
في نفسها فالمشابهة وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير
داخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف
الموافق وكذا المساوات هي موافقة في الكمية نوع منه بخلاف الكم المساوي
فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله
انكم قلتم ان المشابهة والمساوات اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في
التخصيص بالكيف والكم فالمشابهة والمساوات اما ان يكونا من نوع واحد
وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلهما الكيفية والكمية فالمفروض
اضافة بسيطة ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة
والمساوات اضافة بسيطة على ما اعترفتم به ثم يلزم ان يكون امرا واحدا
تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة
اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل
الاضافة اضافة هو ممتنع انتهى وذلك لان فصل الاضافة امر عقلي
من باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس في صدقه عليه
بوجه وليست له ماهية متاصلة ولا يكون ايضا مندرجا بالذات تحت شيء

من المقولات لا المضاف ولا غيره على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة
من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا لمتعلقه من الكم
والكيف كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان
التفاوت بين الجنس والفصل ليس الا بالتعيين والابهام فمتعلقات الاضافة
من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا وعلامات للفصول ومن
المتعلق ما يصفها كابوة الرجل العادل ومنه ما هو تشخصها كجوار زيد
لعمرو لا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الموضوع في نفسه كما يقال ابن
هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين بل يحتاج الى تعيين الطرفين وربما لا
يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما يحتاج الى تعيين دارهما مع تعينهما
ثم ان المتضايفين قد يكونا متعاكسين راسا براس كالاخوة وقد يكونا
متخالفين كالابوة والبنوة فالاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف
والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص وعروض الاضافة قد
يكون يفتقر الى حصول صفة في كل الطرفين كالعاشقية والمعشوقية
او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام
الصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في الميامن
والمياسر وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي
تحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية فان الاتصاف بهما لا يكون باعتبار
صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء يكاد
يكون المضاف منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل

والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمي كانت فاقا والتي بالزيادة
فاعلى الكم كالعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب والطابع وغيرها
والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما شبه
ذلك والتي بالمي كانت كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان بعض الاضافة
تقدير وتحديد به في عبارته ويلحق المضاف من بين سائر الاعراض العروض
لكل موجود فلا واجب كالاول ولا ممكن كالاب والكم كالمساوي والكيف
كالمشابه والاين كالعالي والمتى كالمتقدم والوضع كالاسد انتقالها
والملك كالمالك والفعل كالقاطع والانفعال كالاسد استخادة قد يقع فيها
كلها اضافة في اضافة وقد عرضت الاضافة بعضها بعض والكيف
التفضيل مدلوله من جهة العقل وبيانه وطرفاها من حيث هما طرفاها
في الابهام والتحصيل والعموم والخصوص والتنوع والتشخص والقوة
والفعل والوحدة والعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق
بازاء القصف المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء
الاثنين والعدد لا بنا ولو بحسب قوة الاباء ولو بالاعتبار فالرجل
الكثير الاولاد ابوة بالقياس الى الواحد منهم ابوتا والكثرة من حيث
الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوة من حيث
هو ابوة وان كان موجودا في ذاته وباعتبار ذات اخر فانقيل المتقدم
والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما
يكون بين معنوين معا وحضوري المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن

وانما

وان الافتراق بين الذاتيين وذاتية المتضايفين قد يوجد بكل منهما دون
الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما دون الاخر كالعلة مع معلولها واما
الملك وليس الجدة انفي فهو حالة تحصل للمالك بسبب ما يحيط به احاطة تامة
او ناقصة طبيعية كالى الحيوان بالنسبة الى اعضائه او غير طبيعية وبقوله
وينتقل بانتقاله يخرج معتقة الاين فان الاين ان تعني به الى الآن صلة
لاجل كون متعلقا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص
شيء من جهة استعلاء ما يحاط به اقرب فيه حسنة طبيعي كالكون القوي للنفس
وكذلك كون العالم الباري جل ذكره وحسنة اعتبار خارجي كالكون الفرس
تحته وفي الحقيقة الملك بمعنى المذكور يخالفه هذا الاصطلاح قال الشيخ
انما قدم اعرف هذه المقولة هي المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه
الغاية فهمها ولعله ان يكون عرى يعلم ذلك فليتأمل ولكن كتبتهم واما الوضع
فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على
الجسم لان الاشكال هيئة الحاوي من مقعرات الكيف واجاب عنه
المحقق دريستي بانه لا يلاحظ في الشكل الاحراز ونسبتها في نفسها فضلا
عن نسبتها الا ان الامور المأخوذة في المعتبر هو المجموع من حيث هو مع المحدود
والمحيط به فلا حاجة الى الحمل المذكور وفايدة ان اريد بالجسم الطبيعي فخرج
الوضع الثابت للجسم التعليمي بل سائر المقادير عن التعريف وان اريد
بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت
الباقي في المقادير ولا تخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للتعليمي

فقط لبسبب النسبة اجزايه بعضها الى بعض ولسبب نسبتها الى الامور
الخارجية عنه او الداخلة وبهذا القيد جاز اده الشيخ وهو حرفوري قال
الوضع قد يتغير ولا يتغير النسبة التي بين اجزايه كالقايم اذا دار على
نفسه بخلاف ما اذا انعكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على
الاطلاق يتغير الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحاط
على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط بالاعتبارين ومجموع
القايم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع بناء على ان مجموع النسبتين ليس
بتقريف واما على الاكتفا بالاولى فله وضع لان وصول الوضع
للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع
كالمتكاء وقد يطلق الوضع على كون الشي بحيث يمكن ان يشار
اليه بالجهة حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشي بسبب تاثير في غير
تاثير اغير قار الذات ما دام الحصول في المكون والتي كالقاطع
ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشي بسبب تاثير عن
غير تاثير اغير قار الذات كالمستحن والمسود فان الفاعل
والمنفعل عن النسبة التي منهما من كجد والتاثير والتاثر في هو
الى حصل للكل من عند الاستقرا وليس من المقولتين بل اما كم كالطول
الى حصل لجسم او كيف كالسخونة الى حصلة للاء او وضع كالقيام او
القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام الرازي الى ان
بينت بالمقولتين انما هو في الذهن واذ وجد ما في الخارج لا تقرر

كل

كل منها الى امور اربعة احدها ضرورة امتناع كون التاثير نفس الاثر
على تقدير كونها من الاعيان الخارجية مع انه لزم امتناع المحال وترتب
امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح
المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير ايجاديا وحتى الابداعي الذي
لا يفتقر الى زمان من متقبل ان يفعل وكل تاثير وحصول حتى الدفعي
من متقبل ان يفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل لغيره المنفعل من
حال الى حال على الاتصال والاستمرار تخلل الفاعل بهذا ان يفعل وحال
المنفعل ان ينفعل حتى ان ذهنه القاري ان يفعل بالتغير والتحريك ان
ينفعل بالتغير والتحريك وقول هذا كلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة
الشبهة فان بنايها على ان كل من ان يفعل وان ينفعل لو كان موجودا
في اعيان لكان امرا غير قار الذات وكل ما هو غير قار الذات في ايجاده
لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فحصل بذلك
تاثير وتاثر الذين على الوجه المذكور وبهذا بعود الكلام في ايجاد ونيتك
الاخرين وبيته فالجواب الحق يتقاضى ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور
الحركة من الطبيعة او غيرها بواسطة طرق ضرب من التغير لها على وجه
الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من
الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق
لفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير تحصيل
من اثبات الذات ولهذا حكموا بان البارئ تعالى والعقول المفارقة لا يمكن

ان يكون بتاء ثم عمق جسم من الاجسام للزوم التغير فيه والنواع هو بين
الجنسين اى النواع الحركة بل بها نفس الحركة كما ذكر شيخ الاشراق
فى حقه امر قدرى منسب تارة الى الفاعل وتارة الى القابل والامر
فى تحصيل عدة المقولات ليس لها غلبا كحصل باجمالها خلافا للغزالى
الفلسفية واما مثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع البسيطة و
سايرالاعتباريات والسلوب كالسبعة وان امكان ونظايرها فظلت
ان عدم ذكرها كحت المقولات لايضر شيا ومن جملة احكام المقولات
التى ذكرت عادتهم بذكرها بعد النقاد اولا فيه لها اما الكم فلا يقبل التضاد
اذ المقولات من المقادير يجتمع فى موضع واحد فان منع احد كون الجسم
موصوفا بالخط بل الخطوط السطح والسطح فى الجسم صفر العدد من التضاد
لان من شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضع واحد وايضا من
شرطها عدم قيام احدهما بالاخر والعدد والمعروض المقادير والزمان فلا تضاد
بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فلما كان من المتصل
المتوحدة لامر مبهم ليس لحصول الا بهما فلا يمكن تعاقبهما على موضع واحد
هو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول ليست من انواع الجنس
فالتضاد لو فرض فيها لم يكن تضادا اذ من شرط المتضادين
وقوعهما تحت جنس واحد ونوع القارمن المقدرات لايصاد القارة
لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد ان يكون مرور انواع العدد والتضاد
بينها العدم غاية البعد المسافة وطبيعية بينها ولو جود الاثنى فى الاكثر والبعد

مقوم

يتقوم بالوحدة فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة والانحناء فى الخطوط
والزوجية والفردية فى العدد وان صورية والاكرية فى قسميها فالاولان
من الفصول المنوعة والثنايان احدهما من الكيفيات فى الكمية والثانية
عدمية ومع انها موضوعها غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع
واحد والاخران من مقولة المضاف والتضاد ان عرض لها اضافة
التضاد لكن ذاتها بحيث ان يعقل كل منهما لا بالاضافة وايضا لم يتحقق
بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر فى جسم واحد من التخلخل
والتخذ واما الكيف فمن الظاهر وقوع التضاد فى بعض اجناسه كالكيفيات
المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض والانفعاليات
من العلم والجهل الذى هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور كالاعتقاديات
من الصاحبة والمراصة وان بعض اخر من الاشكال والزوايا والزوجية
والفردية لعدم الحال والموضوع او لعدم غاية الخلاف واما الاين ففيه
تضاد وان الكون عند الحيز غاية البعد من الكون عند المركز وهو صحيح
تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف بعضها لعدم
تحقق غاية البعد فيها واما ان اضافة لعدم استقلالها بحسب
المعنى وعروضها لجميع المقولات فقد يقع فيها فان الانسان المتضادة و
لكن على سبيل البعضية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع التضاد وهو
ظاهر والوضع فان الانسان الذى رأسه الى المحيط رجله الى المركز
اذا انعكس بحيث يكون رأسه الى المركز ورجله الى السماء كان الهيئتان

مختلفين غاية الاختلاف وقد تعاقبا على موضوع فهما ضدان وعلى
هذا القياس الاستلقاء والاضطباع واما الفعل والانفعال فقد
ثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكسواد الابيض
وبياض الاسود والمتضادان في كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد
موضوعهما اذ قد يفعل وينفعل اشياء متضادة فعلا واجبة او
انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين متضادين وينفعل
منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشيء واحد يبيض مرة و
يسود اخرى ويعلو تارة ويستقل اخرى ولا ايضا ان يكون تضادهما
لتضاد ما فيه يقع الفعل والانفعال لانه قد يوجد الفعلان وانفعالان
متضادان في كيفيات او كميات بينهما بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار
يخالف السلوك والجهات كالانفعال من الشديد الى الضعيف تارة و
بالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعض منها الاشتداد والتضعيف
ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم
اذ هو فاسد فان معنى التسود مثلا ليس الا سوادا واحدا يشتد حتى
يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات
السواد الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم ان
لم يكن سوادا فلما اشتد السواد في السوادية بل حدث فيه حقيقة
اخرى وان كان الذي ينضم اليه سواد اخر فيحصل سوادان في محل واحد
بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين

من

من السواد ايضا غير متصور لانهما ان تقاما في اثنين فلا اتحاد وكذا الحال
ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد
السواد ليس ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع
وحصول سواد اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالتين وعليه
القياس في الضعف اقول فاذا تحقق ما ذكره ظهر ان الاشتداد كما يوجد
في الكيف كذلك يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون معنويا بل
لغويا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد الموضوع
العلة والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه زيادة شيء اخر لا ينفي الكمية
الاولى بل يحصل مقدار اخر فالتشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا
ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار اخر كلام
صحيح لكن يجري مثله في الكيف ايضا كما علمت ولا دخل في بيان الفرق
بين الكم والكيف في وقوع التكمل والنقص في احدهما وعدم وقوعهما في
الاخر فان ذلك يرجع ذلك بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب
مقولة من المقولات ولا شك انها كما يتحقق في الكيف يتحقق في الكم
وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشتداد والاضعف وبين
الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم
لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك المقدار ولا ان هذا
العدد اشد عددية من ذلك على انه يقال في العرف هذا اطول وهذا
اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد

اذ يحصل السبب بين بايين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مورث في
وقوع الكمال والنقص في احدهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في
الزايد وان نقص يمكن ان يشار الى مكان حاصل وقد زايد والاشد
والاضعف لا يمكن فيه ذلك ولقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف
يحضر في الطرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا يحضر التفاوت بان
الطرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم
فان الخط الطويل لا يخالف نوعا الخط القصير لا يقال لو تمت
الكمية الاشدية فالاضعفية لامكان في الكيفيات تضاد وقد بين انه لا
تضاد فيها لانا نقول لانم ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع
هو البرهان ومن المقولات التي يقبل الاشتداد والتضعف مقولة
الاين اذ قد يكون شخص اتم قوة من شخص وليس ان ربما واحد بعينه
يصير اشد قوة بعد ما لم يكن كذلك بل ان ضعف يعلل من الجسم
ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وجزء ومقولة الوضع ايضا يقع
فيها الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا والجاء واعلم ان معنى قولنا
ان يفعل وان ينفعل وان قبلا الشدة والضعف فان تسخن النار
اشد من ان تسخن الجو الى ر والاسود الذي هو الحركة الى السواد منه
ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية وذلك اسرع وصولا
اليه من استواد اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه
حركة وقد مر في بحث الحركة ان بايين المقولتين لا يقبلان الحركة فلا

الجزء الخامس

يقبلان

يقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او الكم او
غيرها قد يزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حتى لا تشاهد حركة ثم
سكون من الضد الضعيف الى الضد القوي على التدريج اقول ويمكن دفعه
بان هناك سكوك وان كان بحسب الحس سكونا واحدا وانفعالا وانتقالا
متصلا لكنه بحسب الواقع سكونات متعددة في كل سكوك قد صدر مرتبة
واحدة من السرعة مغايرة مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل
فيه فان انتقال من السرعة الاسرع الى اشد منها ليس شيئا فشيئا
وان كان اصل السكوك تدريجيا الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته
لما فرغ من تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن
الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات المستتبع بالربوبيات وهي
اجل علوم الآلهية كما ان مباحث النفس اشرف مباني الطبيعيات
وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي
اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد من وجود
الممكنات عند المايين الثلاثين يكون امورا واجبة لذاتها لانا نقول الفرق ظاهر
في البديهيات في الاعيان مما يصدق عليه انه موجود لذاته الفن الثاني
في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من تقاسيم الوجود المسمى بالامور
العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات
المستتبع بالربوبيات وهي اجل مباني العلوم الآلهية كما ان مباحث النفس
اشرف مباني الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات

الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال
كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونها امورا
حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف
لانا نقول وجود المعلول للماهية يتقوم عندهم لوجود العلة فلا يمكن تصوره
من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في
الخارج غير قابل للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك
على الوجه اللايق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه ان
نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة
اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب فيجب وجوده واما
بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها ح جملة مركبة من احاد
كل واحد منها ممكن لذاته فتكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ايضا
ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجودة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة
كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها والا لزم تقدم
الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه
والا لم يكن هو بانفراده علة الجملة بل هو مع علة البعض الاخر
وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزاء
ما لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله وذلك بط والعلم به بديهي
وههنا ابحاث الاول انا لا نم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات
الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد

ايضا

ايضا به وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها
مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته انما
هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي
بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم
كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول
حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة
في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار انها عينه فان التوقف
على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي
قد يخالف حكم الكل الاجزائي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير
فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب اما الاول
فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها الى العلة التامة والناقصة
فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيء
لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر
الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج
في فاعليته الى امر غير مستند اليه بل الى ما يتوقف عليه تاثيره في شيء
اما نفس ذاته او شيء يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة
فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب
ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى

المعلول الاول دون البواقي فلا جهتها الى الواجب وغيره وان اريد
بها المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي بصرافة وحدته في ايجاد ذلك المجموع
من دون انضمام الجزء الاخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء الباقية
على عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المعلول قد يوجد مجملا او
قد يوجد مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد والمفظ الدال عليه
مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير والمفظ الدال عليه مثل هذا
وذاك وهذه كثيرة كما في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق
وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع بالمركب من الواجب
ومعلوله اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ الا معا بل مستقلا وانه علة
فان نقض الكلام اليه بان عتبار الثاني فانه ايضا لا محالة يحتاج الى
علة وقد ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لانه ممكن ولا شيء واجب
بل اثنان احدهما واجب لذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفاوت
بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والا لتفاوت
بان يلتفت النفس الى المركب تارة واحدا تارة والتفاوت المفروض
اخرى وليس من الجمل والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل
في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون احدهما موجدا محتاجا
الى العلة دون الاخر ولا اختلاف حينئذ في الاحكام التي جعلته
والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل اما
بحسب الكل المجموعي او الكل الافرادي اذ كان المجمل في القضية

امرا واحدا او لا كان الاختلاف راجعا الى المجمل وان فرض الاتفاق
في المجموع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على وجه
البداية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها
جزء صوري ووحدة طبيعية ووجودا تها بحد لا عتبار فلا حاجة لها
الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع المركب من الواجب والممكن سواء
اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجدية وتأثيره غير موجودية الواجب وموجدية
الممكن حتى يحتاج حينئذ الى علة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات
بأسرها موجود محتاج الى العلة لكنه لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او
جزء ما من ذلك عند كونه واحد احقيقيا بيان ذلك انا اذا وقفنا
على سبب علي وجه على كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة
الى غير النهاية كان المجموع يتأخره معلولا وجزءه وهو ما فوق الى غير النهاية
علة وهو محال لان سلسلة الممكنات ان يكون كل ما سبق علة لاحق الى
غير النهاية فكون علة الجملة مع جزء ما هو مجموع الاجزاء والحال كلا احد
هذا معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنه الا المعلول الاخير
فلا يرد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور
والتسلسل اذ المطلوب ان يقرر كلام المعترض بهذا الوجه وهو انه
اذا لم يكن شيء من الوجود موجبا بالذات للجملة الموجودات
بأسرها سواء كانت غير متناهية بالفعل او متناهية بان يدور
ممكنات صرفة كل ممكن جايز العدم لذاته فيجوز انتفاؤها لا حاد بأسرها

بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا
الى سبب وذلك محال لان سبب الممكن عالم بكل ما يجب به وجوده ودوام فيمتنع عدم
ان يوجد ذلك الممكن فلما كان وجودات الممكنات متناهية او
غير متناهية يحتاج جملة الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم
في الممكن بامكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوبه بالغير وجوده وان اردت
به جواز العدم في نفس الامر فهو غير لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة
فرضنا وجوب وجوده لعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الاول
في قولنا علة كلا ان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب
سواء كانت متناهية او غير متناهية فهي مما لا يحصل بها وجوب المعلول
لجواز انتفائه مع انتفائها بل ان لم يجز انتفائه مع تحققها دام لم يحصل
امتناع انعدام المعلول جميعا بتحقق بعضه وجوبه ومن جملة تلك الاعدام
عدمه في حين عدم الكل وهذا القدر من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول
الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات التي لا يجتني
على ابطال البتة فهذا المطلب ما ذكر في بعض اصول الحق تقدم على
تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود
ما يتوقف على طائفة التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بايجاد
وتحقق ايجاد ما يتوقف اينما على تحقق وجوده ما لان الكل عالم لو وجد لزم
انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور مع البيان غير تام وانما يلزم الدور
لو توقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحقيق احدهما دون الاخر

انكار

ايجاد شيء ما موقوف على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف
على وجود علته المقدرة عليه فالازم هو ان لا الدور واجاب عن
ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية
فلا محالة يتأخر وجوده عن حيث هيته عن وجود المعروض المنعوت متأخرا
ذاتيا لا من حيث حضوص كونه ايجادا فقط وكذلك طبيعة الوجود الامكاني
من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتأخر عنها
كذلك لاجل كونه نعت الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء
من الطرفين فالمتباينة دائرة والدور لازم بين الطبيعتين هذا حاصله
ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول ملخص مسلكه وهو ان احكام الوحدة
الدورية مثلا لا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان
بالعلم مما يحصل لا يوجب اتصاف ابهام وحدة الموضوع وحدة عددية
بخلاف اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بها فاقول ان يقول الاحتياج
الدائر بين الطبيعتين في صورة التباين بان يكون كل واحد من افرادها
من حيث هيته مفتقرة الى ما خذ من الاخرى كذلك وبالعكس غير
مستنكر لعقول العموم اذا تغيب جدا وان بد اعينني وظيره هو النجم
ما ذكر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء وزاد علمهم في قدم
العالم وهو قوله اعلم ان الدور في النقطة والانسان او البيض والدجاجة
والبيض والشجر انما ينقطع اذا جعلت الابتداء من احد الطرفين والا
لتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحقيق احدهما دون الاخر

اولوية وذلك يؤدي الى الاخير تفصيل اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع
الدور باحدهما والدور في الاسئ خص الانسانية بالاكمل اولى قال
المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في مصارع المصارع الجواب
اجبت علاوة العلي وعن ايال عنه العوام والصبيان فانه ليس
بموجود في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده
الى شيء وذلك الشيء لا يكون موجودا يؤدي الى ان لا يحصل بل ابدا يتسلسلان
واستحال ان يحتاج وجب ان يكون لم يبدأ الهيئة الدور بالنسبة
على المصارع وليت شعري ما بعد الاولوية في جعل الشخص مبدأ دون
النطفة ان لم يعد في الكتب الالهية خلق آدم عم واذا كان المبدأ
بالاكمل اولى فلم يخلق الناس اولا عقلاء كاملين دفعة واحدة
كاملة ثم ردوا الى النطفة والجواب انتفى ثم انزل يمكن رفع ذلك
الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد
الوجود الى سبب من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات اليه لجواز
طريان العدم عليها بالكلية وكذلك اذا ثبت على هذا الوجه احتياج
كل واحد منها والايجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات
اليه بالبيان المذكور فاذا وارد الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه
اي يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنها شيء معتقرا الى
فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لما مر وبما ذكرناه يكمن تتميم
دليل آخر قدس سره في هذه المسلك وهو قوله ليس الوجود المطلق

النطفة

النطفة

ن

من حيث هو موجود مبدأ الا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود
الواجب بالذات كما لا يخفى على ادنى تامل انتهى وذلك لان اللام عليه
اضفه كي مرسوا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء
الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير احد بهم في
الاستدلال امكان ما سواه والحدوث في الاجسام كما هو مسلك المتقدمين
المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المستدلين في القرآن في نزول
قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة
الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وهي التي اشير اليها في قوله تعالى
او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات
الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي فرد واجبا بالذات ثم بالنظر
فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته تعالى على كيفية صدور
افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة او لا ثم النفوس الفلكية
ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد و
النبات والحيوان كل ذلك بملاحظة الخلق والترتيب من المراتب حتى انهم
لو لم يثبتوا وجود العالم على وجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله
وصفاته وكمالات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك ان النظر الصحيح
اسرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين والمستدلين بحدوث الاجسام
واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الحدوث كالاحكام والتغير على صفاته

تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى ما بين المرتبتين من مراتب الانظار
بعين الاعتبار فانها مسافة كان مسافا بدان فالحكيم المتالة يعيد ومن القول
الى المحسوس والمتكلمين الباحث يعيد ومن المحسوس الى المعقول وما ترى
نفسك باي ارض موتك مثل في ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى
انه لا هوية له مغايرة سوى الوجود الخالص المجرد عن مقارنة الهوية بخلاف
الممكن كالانسان مثلا فان له هوية هي المعنى الداخل في وجوده هو كونه
في الاعيان لان وجوده لو لم يكن غير حقيقته كان زائدا على حقيقته
لامتناع جزئية المشتركة للمركب بوجه من الوجوه وذلك بطلانه سبق
ولو كان زائدا عليها لكان عارضا لها كونه موصوفا بها ولو كان
عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات
المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته
لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان
نفس ذلك الحقيقة الواجبية يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لان
العلة المرجحة للشيء يجب تقدمها على الشيء بالوجود لامتناع ملاحظة العقل
كون الشيء مفيدا للوجود وعالما بالحقيقة كونه موجودا فيكون الشيء موجودا
قبل نفسه هذا خلف وان كان ذلك المؤثر غير ذلك الهوية يلزم ان
يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج على
الواجب لذاته محال وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود

على

على ذات الواجب كونه في الوجود مفتقرا الى الشيء ولا يلزم منه جواز ان يكون
فيه او امكانه في نفس الامر كما زعمه بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود
وبان يقال ذلك انما يجوز ان لو كان العلة المقتضية للوجود هي الهوية من حيث
هي هي كما انها القابلة له ايضا متقدمة بالهوية لا بالوجود لكان ذوات
الهويات متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الهوية علة للوازمها فهذا انما
لو وجد بها وكما ان هوية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ليس ضروريا
هذا ما حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه
المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي
في مواضع من كتبه كشرح الاشارات وتقدي التنزيل والمحصل بان
الكلام حيث يكون علة لوجود الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب
تقدمها عليه فانه مالم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدا الوجود
ومفيده له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن
الوجود اي غير متعينا فيه الوجود ليلا يلزم تحصيل الحاصل بل وعن العدم
ايضا لئلا يلزم اجتماع النقيضين فان هي الهوية من حيث هي هي
واما الذوات بنسبة الى الهوية والماهية بنسبة اليها لوازمها فلا
يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالوجود ذهنيا وخارجيا
انما هو بجعل الهوية فمعقولا كالجسم مع البياض اعقل هذا الحيز يحتاج
الى مزيد تتميم وتقرير لانه كان وجيها عليه ان يدفع النقض او المعارضة
بالهوية القابلة للوجود فان الهوية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل

لم يجب تقدمه بالوجود على ما هو معقول له صحي تقدمها بالوجود على
الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه فمن كاب به عن هذا كان جوابا اما
اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل
بحسب الخلو وعدمه غير جار فالوجود ولوازم الماهية ان خلو الماهية عن
الوجود ممتنع في نفس الامر كذا عن اللوازم بحسب الذات في حين
ما هي هي فالاولى ان يقال كون القابل مطلقا يجب تقدمه بالوجود
على المقبول فيلزم وقدم الفرق بين القابل والعلة القابلة وقدم
ايضا في بحث التلازم وجوب تأخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها
فكذلك الماهية القابلة للوجود فلا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود فلانها
لا يتجرد عن الوجود الا خ كون الخا وملاحظة العقل بان تحلل العقل
الوجود الماهية ووجود ويصفها به لا يارا يكون الخ بلك الملاحظة منفكة
عن الوجود فانها ايضا تحز وجود عقلي كما ان الون في الخ بحز وجود خارجي
بل بان العقل من شانه ان ياخذ يا وحدها اي من غير ملاحظة شئ من
الوجود بن معها ويصفها به وهذا اعتبار الس بعتبار لعدم مخالفت
الماهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاختلاف الجسم بالسواد
جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو مرتبة خ نفس الامر مقدمة ليس
خ تلك المرتبة شئ من السواد ومقابله فيصح اتصاف واحد منها بالخلاف
الماهية بالبياض الما وجود يا فليس لها مرتبة سابقة على وجود يا حتى
يصح اتصافها بها حد هي بل الماهية ووجود يا امر واحد في الواقع لا تقدم

بينها

بينهما ولا تأخر ولا معية اية فليس لها وجود منفرد ولو جود يا وجود آخر وقد
انتفى بما فصل بينهما شئ من السبب المذكور في بلية الماهية للوجود واما
يتصور على ما صوره شاه واما خ عليه لم فلا يتصور بوجود من الوجوه فافهم قلت
تلك الملاحظة ايضا تحوي الخا ووجود الماهية في نفس الامر فكيف يتصور
في هذا الحوز من الملاحظة بهذا الحوز من الوجود او بالاطلاق السائل لدع
مراعاة فائدة الفرضية في الاتصاف فلنا بهذه الملاحظة لها اعتبارات
احدها اعتبار تجلية الماهية وتجريدها عن جميع الخا الوجود حتى عن هذا
الحوز وثانيها اعتبارها كونها متصفة بحوز من الخا والوجود فالماهية باحد
الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر محمولة به غير متصفة بهذا فائدة
ما يفهم من عبارا تهم في هذا الموضع وبعض الفقراء بفضل الله ورحمته
مدوحة عن هذا التجشم حيث حقق ومر زا كتب ان الوجودات الممكنات
مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتأخر فالكمال والنقصان ووجود
كل مرتبة هو تلك المرتبة يعني ان الموجود هو الماهية بحوز معه بحوز من
الخا وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي القيوم
بذاته والوجود للوجود لا للماهية ولا تأثير ولا تأثر فيها بل الى اعتبارات
كلية يعتبر بها العقل ويضيف بها الموجودات فلكل مرتبة من الوجودات
نعوت كلية عدمية او سمية مسماة بالميات والعوارض بلا وصول
وراية من الوجود الى العالم العقلي الجبل بهاك عليه الاكابر الصوفية
والمحدثون وبيانه مما يحتاج الى محل اوسع من هذا الموضع وتمام

البرهان عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج
الى ما تجشموه حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت المهية لا ثبوت
شيء للمهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى يجري فيه قاعدة الفرعية
نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال فالوجود الذي للجسم هو
موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض
لا يكفي فيه البياض والجسم انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في
هذه العبارات وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية
الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة
كل شيء هي نحو وجوده الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصال على الارتباط
الذي يكون بين الوجود والمهية من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس
كاطلاقه على الارتباط الذي هو بين المهية وساير الاعراض والاحوال
بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات والجمهور
حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تريهم تارة يخصصون القاعدة
الكلية القايلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام كما
لا يجري في اتصاف المهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا
في اتصافها باللوازم المطلقة التي لا تقدم للمهية عليها بالوجود
بل بنحو آخر بالتقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار
الوجود كما في الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية
كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او عقليتين ومن البراهين

قائلين بان قاعدة الاستلزام م

على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصله الذهن
وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا و
اذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة
لمهيتها الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات
الكلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية
وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ
لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار مهيته
هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب عن نفس الماهية ليكون ممكنا
في نفسه وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجبا فليس له مهية وراء
الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت
الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلام نور الله سره والايراد
عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض
له يكون ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية
على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة
الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده
الخاص كما صرح به المعلم الثاني ومساوق له فكل ما يفصله الذهن الى
معروض وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا ولا محالة
وكل ما له مهية كلية فنفس تصوره لا يابى ان يكون لها جزئيات غير
متناهية الا لمانع خارجي فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان

والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات
ذلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الماهية
اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او وقع الكل
وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الموضع ايضا ممكنا لذاته مع انه
واجب لذاته هف فاذن الكان في الوجود واجب بالذات
فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما اشنع ما اورد
عليه بعض الاعلام ومن الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد متعددة
متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة
عليها ولو سلم عدم التناهي وهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح
مم ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما لزم ان يكون الواجبات
غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلايل بطلان
التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة
معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما
ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي
واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب وعلة فاذا
قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس الماهية لا يابى العقل عن
ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام
ههنا ليس في ابطال التسلسل في الواجبات عددا كان او لا تقييدا مرتبا

كان

كان او متكافيا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان
للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات غير ما وقع ولما
كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا
وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا
امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة
لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا
ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا ايضا
خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود لزم كونه خلوا
عن المواد الثلث وهو محال اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو
مرتب الماخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زائدا
على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم
فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث
هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افراد فلما لزم وقوع الامكان على
بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح
وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم
فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات
هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب
ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض لغيره فلا يكون له مهية
غير الوجود وقد مثل بعض سادات العلماء مراتب الوجودات في الموجودية

بحسب الاحتمال العقلي في اول الامر بمراتب المعنى فكونه معنى فان
من الموجودات ما ليس في ذات ووجود وموجود وليس موجودا بالغير
كمهيات الممكنة عند المعتزلة والمسايين دلائك في امكان انفكاك
الوجود عنه بحسب الرتبة او الواقع فضلا عن امكان تصورا لانفكاك
فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ماله ذات ووجود يكون
متصفا بالوجود بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم
فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل
ومنها ماله ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا
عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا يرتد مراتب الموجود في
الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة وعلك بالفرق بينها بحسب
العلو والدنو وكذلك مراتب المضي فمنه مضي بالغير كوجه الارض
والغير المستغني بمقابلة ومنه ما هو مضي بالذات بصنوره هو غير متحقق
له اتفاقا وما يمنع التخلف كجرم الشمس لو اتفق صنوره ومنه ما هو
مضي بالذات لصنوره هو عينه كصنوء الشمس لو كان متجردا اتفاقا بنفسه
فان المضي ما يحصل له الصنوء والظهور لما يقوم به الصنوء كما يعقله اهل
اللغة الا ان نعني بالقيام ما هو اعم من الجاري والحقيقي ففي الاول
مضي وصنوء ومتحقق له وفي الثاني اثنتان وفي الثالث الثالث
فلا شك ان اعلى مراتب الوجود على ما هو مذهب الحكماء في واجب
الوجود غير مجرده وما قال بعض المتصدرين من المتاخرين من ان الوجود

مع

مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على جميع الموجودات بحيث
لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فيقبل منه انه ظرور راو طور
العقل، قول اني لا علم من النفراوي عند ان فهم هذا المعنى من اطوار
العقل ومتابعته واتم البرهان عليه في بعض موارده من كتبه
ورسايله وذلك فضل الله يوتيه من يشاء والله واسع عليم فصل
في ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته ففي هذا الفصل كلامان احدهما
ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه يمنع
ما به الاشتراك المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان
وجوب الوجود لو كان زايدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب
لكان عارضا لذاته فكان معللا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون
المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا
بالذات هف فلو احتاج الى المؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة
اذا لم يجب وجود بها استحال ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة
سبب لوجوب وجود المع وذلك لان الموجب المعبر عن ذات الواجب
هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب
بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه بما لا يحال
بالبديهة واللام فيه كما تقدم عينية الوجود سلبا او وجودا فافهم
اما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون
حقيقته حقيقة نوعية مختصة بالمشخصات او يكون بحيث يتشخص

بامر زايد على حقيقة سواء كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد
دون غيره كالعقل والشمس ممكن للامكان معلولا لذاته بالبيان الذي
مر في وجوده ووجوبه والعلة عالم يكن حقيقة لا يوجب المعلول المتوقف
العلة على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه لا يرد التحقق بالصورة
الجملية في كنهها من حيث نوعيتها وابهامها علة للمعلول المتشخصة
اذ الكلام في العلة المستقلة دون المعينات والشرائط وعلة
المعلول كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ماله واعلم ان حقيقة
الواجب كما انه لا يمكن ان يكون مع نوعا متشخصا بامر زايد كما علمت
فكذلك لا يمكن ان يكون من جنسه متخصصا بفصل او بفصول لان
الجنس امر مبهم ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه و
المقرر الجامع في العقليين ان النوع لا يحتاج الى المشخص في قوام
حقيقته وتقرره مهيته بل هو الموجود بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج
الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي لانه عرض لو كان المشخص عرضا
للنوع والعرض لا دخل له في تقرر المهية بل كل معنى لا يحتاج وكونه
بالقوة يحتاج في تحصيله ووجوده الى ما يخصص لذاته ومقوم
لوجوده وباطلاقه ماله كون ما في الخارج والوجود فانه انما يتصور فيما لم
يكن ذاته تحت الوجود والامكان المقسم مقوما والى خارج داخلا
وقد ثبت قبل ان واجب الوجود ليست له مهية الا صرف الوجود
فكل ما فرض معه ماله وجوده كالفصل والمشخص يكون معوقا للنوع

حقيقة فلو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقة جنس الاشياء
كما توهمه بعض المتصوفة لكان مفيد المعنى الجنس وكذا لو كان حقيقة
متشخصة بمشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى
المشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت ان الواجب تعالى هو الوجود المحض
الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي
اي نوع من طبيعته كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر
الوجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة قال الشيخ
انه كلي اذ ليس بجنس ولا مفصل ولا صادق واذ ليس واحد ولا عدد فلا برهان
عليه لان الحد والبرهان كما تحققا في البيان مشاركان في المورد وهو
الشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا
او اعتباريا باطلا لو استند الا على بادئ ولوازم وهو لا يعرف حق
معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته ومهيته فليس شيء يعرف الوجود
برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني مبني السبب وهو
وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية
قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ولو استدل عليه بالموثرات
وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يتحقق واجبا بالذات كما اشرنا
اليه لم يكن القياس دليلا عليه ان لم يكن برهانا مخصصا بل كان ويتاسا
شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة بقوله تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو في توحيد واجب الوجود ولبيان نفي الشركة عنه في هذه

حصصه

وجوب الوجود لا بنفي ان نوعية متحققة مستحضرة عليا مانهي لفاده
كل علمت ومجرد كونه مستحضرا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الدور
لم في بادي النظر كما زعم بعض الافاضل حيث قال اده ما بينا من ان
التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيد فان التعين اذا كان
نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة انتهى
وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود تتعين
كل منها نفس حقيقته فلابد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد
فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب
الوجود عليا به العرضي وحقيقتين ناشرين الاعراض والا لم يكونا اثنين
وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل
جزئها والاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان
وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا
عن حقيقة احدهما وهو اي مزيج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب
بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
لذاته فيقال ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة
واجب الوجود انه يفهم من نفس تلك الحقيقة الموصوفة وجوب
الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون الاشتراك موجودين
واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يفهم من نفس كل منهما الموصوفة
الوجوب فلا منافاة بين الاشتراك في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام

الحقيقة

الحقيقة اقول معنى كلام الحكيم ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب
هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون
انضمام امر آخر فمن عثر على حقيقة حقيقية اخرى غير ذاته انه حقيقية
كانت حقيقته او اضافية او سلبية وكذلك قياس سائر صفاته
وتوضيح ذلك انك كما تعقل العقل المتعقل مثلا نفس المتعقل
كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل الشيء وذلك الشيء
هو المتعقل كالمادة لك فكذلك قد تعقل واجب الوجود وقد تعقل
شيئا وذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في
الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى
هي صفة قائمة بالموضوع حقيقة او انتزاعية وكل واجب الوجود
لم يكن نفس واجب الوجود متصفة بكونها واجبة الوجود مفهوم
القضايا به يحتاج لما عرفت الى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها
بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت
واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فاعل واجب الوجود بذاته
نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه سائر صفاته فتأمل الحقيقة الكاملة
كالعلم والقدرة وغيرهما والا لسبيل الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا
من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج اما غير فلا يكون
واجبا لذاته فيكون كل من الواجبين او احدهما ممكنا لذاته هذا
خلف ان قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز نفس امر اعتباري فلا مفر منه حتى

بكونه حقيقة وتلك الحقيقة

يلزم التركيب فجوابه ان ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو محال
قد ثبت بالبرهان ولتعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الدني
هو من امهات المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على ان
حقيقة الواجب فقط هو الوجود البحت القائم بذاته الغير عنه الوجوب
الذاتي او الوجود المتكرر او انه عرضه الوجوب والوجود وهو فرد ذاته
ممكن في وجوده كوجوده ليستفاد من الغير فلا يكون واجبا وبهذه المقدمة
يساق اليه البرهان ولنصح بها في كتابنا هل العلم والعرفان وقد اسلفنا
القول فيها وبها يندفع ما توسوست به طبايع الاكثرين وتبدلت منه
اذهانهم وضلت فيما يتعلق بالبارئ ابن كمونة وهو الذي سمعناه بعضهم يفتخر
الى ملحق لا بداية له السهرة العويصة الدفع والعقدة العسيرة
الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه
مختلفتان بتمام الماهية بكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب
الوجود مشتركا عاما منهما معقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة
بان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات
كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية
كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا هما محال اما الاول فلان من كل
عالم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن بذاته واما الاول
فلان مصداق الحمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر
عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون متعلقا متحققا متأصلا بالذات

غير

غير متحد به ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة
بالحيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نحو يجوز ذلك اذا
كانت تلك الامور متماثلة من جهة كهوية ما متى ملكا لحكم على زيد وعمرو بالهوية
من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اضافتها بالعوارض المشخصة
او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كهناك ذلك كالحكم على الانسان والفرس
بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم
على الشيخ والعاج بالابيض من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك
الامور المتباينة متفقة فانت بها الى شيء واحد كالحكم على مقولات
الممكنات بالوجود من حيث انت بها الى الوجود الحق جل مجده عند
من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في
امر سلبي كالحكم عليها بالامكان لسلب ضرورة الوجود عن الطبيعة وانتهاء
واما سوى هذه الوجوه المذكورة فلا يتصور هيهنا ذلك ضرورة
بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجوه من
الوجوه بديهة او انا النظر في البحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه
امر قايم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه
عدم ولا حضيض ولا تقدر اذ كلما وجد ذه الوجود لا يمكن ان
يكون بينه وبين شيء اخر له ايضا هذا الوجود فرضنا كما بينة اصلا
وتغاير فلا يكون الاثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد لكن اشار
اليه صاحب التذكرة قدس سره وقدره بقوله عرف الوجودي لا اتم منه

كل ما فرضته تأبيا فاذا انظرت منيه فهذا هو اذا غايته فعرفت بذلك فوجوب وجوده
الذي هو دائره يدل على وحدته كما في التنزيل سنريهم ايانا في الآفاق وفي انفسهم
وعلى موجوديته الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكفي بربك انه على كل شيء
شهيد اقول ولنا بيانية الله وملكوته برهان عرشي على وحدة الواجب
تعالى يكفل لرفع الاحتمال المذكور وليسية عي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان
حقيقة الواجب تعالى كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم
عليه بالموجودية بلا حاجة الى غير ذاته والا لزم امتياجية كونه واجبا
وموجودا الى غير كما مر من البيان وليست للواجب تعالى حاجة الى شيء
ذاته يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في
ذاته من ما بيتي الجهتين ابتداء وبالاخرة وقد ثبت بطلانه تعالى
من جميع الوجوه فحقيق ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا
وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس
الامر والامر بكون حقيقة من حيث هي هي بما هو مصداق وحمل الوجود
والوجوب فلو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من
وجوه التحصل لوجد ما لكل من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن
ذاته من هذه الحيثية ومصداقا للوجود فضلا عن ذاته جهة امكانية او
امتناعية يخالف جهته العقلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي
الوجود وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واجب الحقيقة وهذا
معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات

لما تحقق

فاما فهو كما يجيء في الفصل الثاني لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة
التي مفادها ان كل كمال وجمال يمكن ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى
وفي عرض يكون مستغنيا عنه فمنقول التقدم والواجب بالذات لا يكون بينهما
علاقة ذاتية ملزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما
للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي نحو التقدير
يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة عن
الكمال وحظ من الوجود والمتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا ومنزعا
عنه فيكون كل واحد منهما عاد ما لك فاقدا لمرتبة وجودية
سواء كانت ممتنعة الحصول او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست
محض حيثية بالفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لطرفي
شيء ونقيضيه فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات
والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط
التحصيل جامعا لجميع النشآة الوجودية والحيثيات الكمالية الخ
بحسب الوجود اي هو وجود فلا مطابق له تعالى في الوجود بل ذاته بذاته
يجب ان يكون مستتبعا لجميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا برهان
وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الفاقدين لا يبقى له على كثير
من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت
نفسه بالفلسفة ترجح على كثير من البراهين فصل في ان الواجب لذاته
واجب من جميع جهاته بهذه العبارة مورودة من القدماء والحق

ان معناها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجود
ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب
له ومن فروع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل
يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا التحقق في المفارقات
عن المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن
القديم لا بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق
حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع
الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا
عنه بالكلية هف والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له
من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له
من الصفات لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة
فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب
تعالى وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته
وذلك لان وجود العلة علة لوجود المع وعدمها لعدمه ولو كان كذلك اي
لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته
لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود
لانها اما ان يكون يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان اي
الوجود مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجود

مع

مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث
هي هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن
الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته عبارة عن موجود
اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه وجب له الوجود وح لم
يكن كذلك هف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان
يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او
لعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث
هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم
من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم
الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان الثاني مم
فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور مح والمح جاز ان
يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى
ان يقرر الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب ح من حيث هي هي
بلا شرط اي مع قطع النظر عن تلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب
وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المع مع قطع النظر
عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما ذكرناه
ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخ في نفس الامر عن هذين الامرين
المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات
ايضا محالا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو الثاني فثبت الملازمة

وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان
الدليل فيها فيلزم ان يكون واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته
بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية
في حصولها له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات متغيرة ومتجددة
والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال
ولا يتأتى بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث
هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق
الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من احكام الكلام وهو ان صفاته
تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظايرهما وهي عين
ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدا لانتزاعها ومصداق
لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية
محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة
عنها وعما اضيف بها اليه ولا يخل بوحدانية كونها زائدة عليه
فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية
بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك
بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير ومنها سلبية
محضة كالقدسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع
الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية
لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها

يرجع

يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته
مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا بامر آخر غير ذاته كما قال
المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا
منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم
وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك نقول
في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا تختلف مقتضاها
وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت
اساميها واختلفت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد واضافة واحدة
هي قيومية الايجابية للاشياء فمبدئيته هي بعينها رازقيته ولطفه ورحمته
وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته
لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان
قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري
في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور الله سره
ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات
مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح
جميع الاضافات كالرازقية والمصدرية ونحوهما ولا سلوب فيه
كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل
تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية
عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر

نخ
ليلزم

عن كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة غير واجبة
بحسب المعنى لا اختلاف فيها وانما اختلفت عباراتها اسبقناه من الكلام
الذي سهدت به عقول الاعلام من الكرام منقول ان ذاته تعالى
لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب
كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة مختصة بها لا بما
هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى آخر فكل فرد
كلي ومرزوق كلي بالذات الى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر
الكلي بالعرض فذات الواجب وان كانت غير كافية ابتداء في حصول
الصفة الاضافية لربما يتوقف على حصول امر مغايرة لكن ذلك الغير
وجوده وجوبه حاصل من الواجب تعالى اما معلول له بالذات او
لوازم معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع
مستفادة من ذاته تعالى واجبة من حيث نسبته من حيث وجوبها بسببه
تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في
حدود انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدئية والى لقيته من غيرها
فبالحقيقة هذه الصفات النسبية لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث
هو غير ومن حيث اتصاف في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر
من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافته وبهذا
الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصل من نفس وجوده ومن فيض
وجوده بلا دخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان شيئا واحدا او

متعددا

متعدد في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف
بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب بعثة ولا اختلافا في
ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان في صفاته تعالى الاضافية وان
كانت زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته تعالى ولا يلزم
تغير ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها
حتى يوجب تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات في ذاته تعالى الاول
تعالى كما ذكر نا والتعددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء
المتعلقة بها المتعددة او المتحدة في انفسها او بقياس بعضها
الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست
الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملي يتضمن
سائر الانتسابات وهي انما تتبع ترتبا سببيا او مسببيا على
حسب ترتب مضطوراته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى
كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى
ما نقل عن الائمة بين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام
جميع النسب واما متحدة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتفرقة
في انفسها وبقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته
تعالى لانها بالقياس الى الذات الواجب تعالى في درجة واحدة فلا تجدد
ولا تقدم بل التجدد والتقدم والحضور والغيبة انما يتحقق للموجودين
في سجن الزمان المحصورين في كوة المكان واما الواجب الذي هو

ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس
عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير
والتجدد والاجلة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة وليست
ميقاتية عبر زمانية ومن ههنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات
ان الاشياء كلها عنده الاوايل واجبات ليس هناك امكان البتة
فاذا كان شئ فلم يكن في وقت وانما يكون من جهة القابل لا من
جهة الفاعل فانه كلما حدث استعدادات من المادة حدثت فيها
صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل والاشياء كلها واجبات
لا يحدث وقتا ويمنع وقتا ولا يكون هناك لكي يكون عنه ناقص في
ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اختلف كلمة
ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا
فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شئ بايجاده مع
مفهوم الوجود ايجادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن
وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل في المبدء
ولا المرضع لا عاما ولا خاصا وهي يعبر عنه بالفارسية بهست
وليس للوجود عنده قيام لا بالمهيات الممكنة ولا بغيرها كما في الواجب
عنده عين ولا اتصاف لشئ من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار
العقلي المخالف للواقع كما صرح به في بعض تعليقاته على كتاب التجريد
وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان وجود كل شئ عين ماهيته

بمعنى

يعني ان المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ
الوجود في لغة العرب كسائر ما في نظائره من سائر اللغات مشترك بين معان
لا يكاد يحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية نفي
الواجب والممكن قيام سائر الاعراض بمحالها والمشهور من مذهب
الحكماء المشائين انه كذلك في المهيات واما في الواجب فهو عندهم
عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار الى
فاعل يوجده او محل يقومه وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وانما تشارك الماهي الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود
الحق والوجود بشرط لا يجب ان لا يقوم بالمهية اصلا وحين اعترض
عليهم بان الوجود الخاص لا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق
الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل
قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض
والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان
كون الشخص من مطلق المهية او السيئية لا يوجب احتياجه اليها
كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقايق متخالفة
متكثرة لا يجمعها عارض الاضافة الا المهيات ليكون متعلقة الحقيقة
ولا بالفصل ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن اصل وجود اسم
خاص كما زعم اكثر المتاخرين ان مفهوم الوجود انما هو بحذاء الماهية نفي
الا المهيات الموجودة لما وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر

الممكنات

٤ نسخة تعليقة

تعليقة

عقلی انتزاعی من المعقولات الثانیة وهو لیس عینا ولا من الموجودات
حقیقة نعم مصداق محمله علی الواجب بتمام ذاته بذاته ومصداق حمله
علی غیره ذاته من حیث هو مجعول فالمجعول فی الجاعل ذاته بحسب الذهن
لا ان الامر الذهنی هو مبدء لانتزاع المجعول فی الممکن ذاته من حیثیة
ملکت به من الفاعل وفی الواجب ذاته بذاته والی هذا المذهب
مال صاحب الاشراق کما یظهر لمن تتبع کتبه وطریقة اخری ذهبوا
الی ان موجودیة کل انیة هی نفس وجود ما قام به وهو الهویات
بارتباطها بالوجود الحقیقی الذی هو الواجب بالذات فالوجود
عندهم واحد شخصی والکثرة فی الموجودات بواسطة تکثر الارتباطات
لا بواسطة تکثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقیقی الی الانسان حصل
موجود او اذا نسب الی الفرس فموجود اخر هکذا فمعنی قولنا الواجب
موجود انه وجود ومعنی الانسان او الفرس او غیره موجود ان نسبته
الی الواجب بحیث ان قولنا وجود زید وجود عمرو بمنزلة قولنا الهویة
الی عمرو فمفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور
المنتسبة الیه کما ان من الانسان فانه صادق المشتق لا بمعنی قیام
مبدء الاشتقاق بذاته الذی موجبه سلب القیام بالغیر لا یکون ما صدق
علیه امرا منسوبا الی المبدء الا معروضا له بوجه من الوجوه علی ان امر
اطلاق اللفظ بین ارباب اللسان لا عبرة به فی تصحیح الحقائق العقلیة
وقالوا ایضا کون المشتق من المعقولات الثانیة والمفهومات الاعتباریة

والبدیهیات

والبدیهیات الاولیة لیضا دم کون المبدء حقیقة متاصلة متحصلة
مجعولة الکنه وثانویة المعقول وناصله قد تختلف بالقیاس الی الامور
ولنسوا هذا المذهب الی اذواق المتالهین من الحکمة وهو غیر مرضی
عندی لما بینته فی موضعه وما یفهم من اواخر کتاب التلویحات
لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء کان واجبا او ممکنا
عقلا او نفسا عین ذاته فالمجردات عنده علی هذا الرای وجودات
بحتة قائمة بذواتها بدلیل لو لم یکن له اولا علی کون مهیة النفس الانسانیة
هی الوجود ثم حکم به علی مجرد وجود ما فوقها واقتصر فی بیان ذلک
لقوله واذا کان ذاتی علی هذه البساطة فالعقول اولی ثم ان الدلیل
علی السنة طایفة من المتصوفة ان حقیقة الواجب هو الوجود
المطلق متمکا بانه لا یجوز ان یکون عدما ولا معدوما وهو ظاهر
ولا ماهیة موجودة بالوجود او مع الوجود لما فی ذلک من الاحتیاج
والترکیب فتعین ان یکون وجودا لیس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمرکب مجرد والمعروض محتاج ضرورة احتیاج المقید
الی المطلق وضرورة انه یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود ولا یخفی
ان هذا القول منهم یرجع فی الحقیقة الی ان الواجب لیس بموجود
بالذات وان کل موجود حتی الاشیاء الخسیسة واجب تعالی عن القول
الظالمون علوا کبیرا ان الوجود المطلق مفهوم کلی عقلی لا تحقق له الا فی
الذهن ولا شک فی تکثر الموجودات التی هی افراده وما توهموا

فالعقول

من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا
في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه
في العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه
ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو
واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو مم بل لان ارتفاعه
يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر اللوازم العقلية
للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها
لا يق بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه لانا نقول
الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا
الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد
اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق العام معدوم وما ادى اليه نظرنا
بعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية و
المجاهدات الشرعية هو ان موجودية كل شيء كما اشرنا اليه سابقا
انما هي بكونه عين حقيقة الوجود في الواقع فان للوجود مفهوما وهو
من المفهومات الاعتبارية والمعقولات الثانوية وله حقيقة وذات
بل الحقيقة في كل شيء هو نحو وجوده الخاص به وليست الوجودات
الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينهما
انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤن بل بالشدة والضعف والكمال

والنقص

والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته في الواقع سواء كان الموجود بحيث
لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود كالواجب او امكن كالممكن
وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى بان يكون ذا حقيقة من
ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض
وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف بالعرض
لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات والمهيات موجودة
بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من
الظاهر ان المص اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات
للمهيات الممكنة مع كونها متخالفة الحقائق ومخالفة للوجود الواجبي القائم
بذاته لا بمهية من المهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى واحدا
نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ
فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود
اي طبيعته النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد عن العروض
للماهية او اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شيء منهما اي من التجرد
والعروض للمهية واقسام الثاني باسرها باطلة فكذا المقدم واشار الى
بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود
الممكنات مجردا غير عارض للمهيات لامتناع تنافي اللوازم مع اتحاد
الملزوم وهو محال اي عدم عروض الوجود للمهيات الممكنة مح لانا
نقول مهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية او

نعقل

السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك
في وجوده الخارجي فلو كان وجوده اي وجود الممكن كالمسبع
وغيره من المهيات نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا
فيه في حالة واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في
مقابل التصور لاستلزامه له وكلام المص في قوة قياس اقتراني من
الشكل الثاني فعلى هذا لا يتكرر الوسط اذ حاصله ان المسبع متصور
ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة
عن وجوده او يقال انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده و
لو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشيء
لنفسه ضروري وايضا الحمل في الاول غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا يكون
الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت
الماهية معقولة بالكنه اقول ليس بشيء لان المسبع وغيره من الاشكال
مهياتها مولفة من الابعاد والاقدار والزوايا والاضلاع وهذه كلها
امور بديهية معلومة بادنى التفات من النفس وكذا القول في كثير
من المهيات التي تحصل صورها في العقل بالنظر او بالبديهة مع الشك
في وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشيء في الذهن فهي بنفسه
معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها لشيء اخر فذلك الشيء وان كان
معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه
لكن غير هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة

عند

عند تصورنا لشيء من الاشياء سواء كان بالوجه او بالكنه يحصل عند العقل
صورة وتلك الصورة لا محالة مهية من المهيات حاصلة عندنا بنفسها
معقولة لنا بكنهها ويمكن ان نشك في وجودها او الذهول عنه
لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي
وانه غير جائز واجيب عنه بان المط هنا رفع الايجاب الكلي وهو
ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي كاف
في هذا المقصود لا يق ان المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك
شيئا من الممكنات في الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض
الوجود في الممكنات كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية
لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة المص هو ان الوجود ليس
محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ وهذا
ثبت بالمثال الجزئي هكذا قيل وفيه ما فيه ومما يجب ان يعلم ان هذا
الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجود المطلق للمهيات بل انما
دلت على زيادة الوجود الخارجي بيان ذلك ان نحو موجودية الاشياء
بحسب الخارج لم يكن تصورها وحصولها فان تصور الشيء الخارج
لا يمكن الا بحصول مهية في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور
وجود الخارجي او نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه
ان يكون الشيء من حيث انه موجود في الخارج موجودا في الذهن و
لزم ايضا ان يترتب على شيء في الذهن اثاره واحكامه الخارجية

من الحركة والسكون والحرارة والحيوة والتغذية والنمو وغيرها
وكلاهما ممتنع فنحن نقول لو اريد بالمهية التي حكم بها انها معقولة
بالكنه الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد
بها المهية الحاصلة في الذهن او المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه
لكن قولهم مع الشك في وجودها او الغفلة عنها غير مسلم ان اريد
منه اعم من الوجود الذهني والخارجي وان اريد منه الخارجي فيلزم
زيادة وجوده الخارجي للماهية العقلية لا زيادة للماهية الخارجية
ولا زيادة الوجود المطلق للماهية المطلق على ان معنى كون الماهية
موجودة في الخارج عند ما هو انتزاعها من وجود خارجي وفهمها عنه
وحملها عليه حملا بالذات او بالعرض كما علمت من طريقنا وان وجب
له الوجود اي بحسب طبيعته النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية
لما كان وجود الباري مجردا اذ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
هذا خلف اي اللاتجرد في وجود الباري تعالى ممتنع لما ثبت بالبرهان
ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شيء يعرض له الوجود والا
لكان فيه جهة امكانية وهو محال وانما يجب له الوجود من حيث حقيقته
وذاته شيء منها لكان كل منهما اي التجرد واللاتجرد له ممكنا فيكون كل
واحد منهما لامكانه وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب
في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيه الا من الصفات هذا خلف
بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات بل

مباين

مباين لوجودها مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود والعام المقول عليهما قولا
عرضيا اقول هذا الدليل يتوقف اتمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف
بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات والحلول في
الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة و
الضعف والزيادة والنقصان في الذاتيات هي ان الاشد والازيد
اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني
لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية
او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف من تلك الماهية ضرورة انتفاء المهية
بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف
المفروض وذلك فاسد لوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب الاول
اذ الكلام في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه
التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل ان المشهور
عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما
بتمام ماهيتهما او بشيء من منتج مهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء
اخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما
وههنا نحو آخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق
بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس الماهية بما هي هي بان يكون نفس
الماهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها ولها عرض بالقياس الى مراتب
نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها

الصح
الاصل

من الفصول واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو
محل الخلاف الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في
بعض الحواشي للتجريد غير واقع له كما يظهر لمن راجعه الثالث انه معارض
بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط
الذي هو واحد نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف بين السوادين
الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو ظاهر فهو اما
بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول بط فتعين الثاني وهو
المطلوب بيان بطلان الاول ان الفصل الذي يميز احدهما عن
الاخر ليس بمقوم لمهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن
مميزا لها كما علمت مرارا ان الفصل عرض لماهية الجنس ومفهومه خارج
عنها فحاله بالقياس الى ماهيته كحال ساير العرضيات فاذا كانت التمامية
والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد
فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فليس قيل ان
الذي يقال بالتفاوت على الافراد وهو العرضي المحمول كالاسود على
معروضات مبدء الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في مثالنا هذا
لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تمامية في حد فرديته
الغير المشتركة وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته ايضا
من دون التفاوت بين افراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك
بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديد و

الضعيفة

الضعيفة مطلقا وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروض الفردين
المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد
وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الذي هو الجنس
لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب
ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد قلنا ان القول بالشديد من السواد
والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف حمل السواد
عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه لا غير
بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا
لاختلاف المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيا
لاختلاف صدق المبدء على الفردين فان قلت ان ذات الشيء و
حقيقته ان كانت هي الكاملة فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته
وكذا ان كانت كلا من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من تلك
الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة
العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي المجامعة للحدود
الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود
عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في
الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن
فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اما انه مطابق
للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع

ولا مقتضيا الا بمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب
مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد وقلت الكلي
الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات
دون المشكك فان الماهية التي اذا جردت عن الزوايد يكون متفقة
غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل
بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص
او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها
العقل عن الخارجيات ويوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض
لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى
لها ايضا على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية
الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا يعرض
لواحد منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت
جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ مبهم غاية الابهام وهو الابهام
بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي عنه عن
الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على
وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن
السوانح العرشية المذكورة هناك في اثبات التفاوت بين الذاتيات
هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات
لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في هذا الفصل على نفي

زيادة

زيادة حقيقة الوجود للمهيات انما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتا
في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى
حقيقته في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول كيف وللماهية
الجوهرية كالانسان وغيره قد توجد في الخارج لا في محل وفي الذهن
في المحل مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة
مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل بل لا يعرض له الكلية وانما
الكلي وهو الامر المصدري البديهي التصور من اوايل العقليات
الذي هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة الذوات و
الحقايق بل بالهويات التي ليست امورا زايدة على حقيقة الوجود
فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في سنخ الحقيقة
المتقدمة بعضها على بعض بالذوات والحقيقة بانحاء الاختلافات
التشكيكية من الاولوية وعدمها من التقدم والتاخر والقوة والضعف
فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو مقدم على جميع
الوجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كظلال ورشحات
لنور وجوده وبحر خيره وجوده وكذا كل من الوجودات العقلية
متقدما على قابليته ووجود الجوهر مقدم على وجود العرض والوجود
المفارق اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود اقوى من غير
القار منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية
كما ان وجود الحركة والزمان والعدد واشباهها من ضعفاء الوجود

والخمس الموجودات الوضعية ولذلك هي داخلة في ماهية الوجود
فازدلة في ضعف تعالى محل الاطلاقة والوجود والمشهور انه اذا قالوا ان
العقل مثلا متقدم بالطبع على السيولة والهيولى والصورة متقدمان على
الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية منتزعة من تلك الامور متقدمة على
ماهية الاخرى بل حمل الجوهر على الجسم وجزئيته بهذا المعنى متأخر بل المقصود
ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتأثير والتأثر
والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات دون الوجودات بانفسها
هويات العينية لا بمعنى ان وجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور
وقوع الا في تلك المرتبة ولا يوجد ما في مرتبة الا خر سابقة او لاحقة
وهذا المعنى بين غاية بين اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق
له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب
عين حقيقته ووافاه حيث قال في كتبه ليس في الوجود عين ماهية الوجود
فما بد ان ينتهي الامر الى موجود هو في ذاته بل الوجود دائما لا فيكون له
وجود ثانية وكذلك يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا
يخلص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتباري عقلي وحيث
ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وكل ما حصل في الذهن
فهو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت و
ما حصل فيه هي انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته
يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقة والاكتناه بهويته

الخ

الى اى عبارة عن الانية لا يحمل الوجود لذلك والاولى ان يقال بورود
هذا الوجه معارضته النراعية الثلثين في قصدهم حكمة الاشراق الالهم كانوا يبرهنون
على زيادة الوجود للماهية لما مر من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها
والشاك كما فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاذهان
فالوجود زائد على الماهية الزعم بعض هذه الحجة بقوله ان الوجود انما
كر وجود العنقاء مثلا فهما وعلم انه موجود فالاحياء اما لا يحتاج الوجود
الى وجود اخر فيتسلسل ويترتب موجودا معا الى غير النهاية لكن مما اوردناه
عليه يجري مثله في اصل الحجة فهذا هو الاشكال فصل في ان الواجب لذاته عالم
بذاته لانه اى الواجب مجرد عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة
لكان اما مقتسما او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض
الجسمانية او المادي لا يخلو من احد هذه الامور والتوالي باسرها
باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما التركب والاحتياج
الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة
كما علمت ضعيفة الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة
والصلاحية والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب
مادة كما لا يكون ذا مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته عن كل شيء
غير الوجود فضلا عن المادة وعن احكامها وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه
لا بغيره كالصور النوعية الكلية عالم بذاته وسنشير الى بيان هذه المقدمة
بقوله لان ذاته حاصلة عنده اى عند ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له

ملدان ١٢

بخلاف القائم بغير سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس
او مادية كالصور النوعية القائمة بالمادة وكل ما حصل له شيء مجرد
فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء
مجردة عن المادة ولو احتمالا عند الذات المستقلة الوجود لما يلزم
كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل
فيجب في المعلوم التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشيء
لا يخلو اما ان يكون مقارنا لامور غريبة عن ماهيته مقارنة موثرة
فيه كمقارنة الانسان في الفرح لامور غريبة موثرة فيه من وضع و
مقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير
موثرة فيه كمقارنة السواد للجسم بحيث لا يرتفع احدهما برفع الاخر
واما ان يكون مجردا عن ما سواه من الاعتبارات واللابسيات كالانسانية
المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في
الوضع والاين والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار
خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيها وقد علمت
ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا بالذات بل
بجهة استعدادية يلحقها والالم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات
الاستعداد والقوة منتهيا الهيولى الجسمية وكل متلبس بامر غريب
عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن امتياز الشيء عن غيره فمخلوط
مخلوطا بغيره ما دام كونه مخلوطا لا يكون معلوما بل يكون مجهولا كالمعلوم

اما

اما مجرد عما سواه بالكلية او عن بعض ما يقارنه مقارنة غير موثرة في وجوده واما
مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة موثرة الاول ليس بمعقول واما الثاني ليس
محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا
او حتى بها كل ادراك يكون بتجرد من التجريد عن المادة وملابساتها شديدا
وضعيفا فالنفس كما لها مثلا تاخذ الصور عن المادة وتجردها عنها لكن
لا تجردها عن اللواحق كاللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللواحق
ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة
المتاخذة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية
بالكلية واما الوهم فانه قد تقدم قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه مدرك
امور اعتبارية مادية في ذاتها وياخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون
في مادة فهذه الانزاع والتجريد بهذا استقصاء وامر الى حاق كنه
الشيء وذاته من المجردين الا بالقياس الى المادة فحسب
عن لواحق المادة بالكلية بل ياخذها جزئية بالقياس الى المادة مخصوصة
وبشاركة من الخيال واما العقول العاقلة فالصور المرتسمة فيها اما صور
ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا واما صور ليست مادية في
ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صدور وجودها الخارجي
وجود مادي ولكن قد تجردها العاقلة عن المادة وملابساتها وغيرها
تجريدا تاما وتنزعها كما هي حيث وصلت الى حاق كنهها وملاقت ذاتها
بلا حجاب عن امر غريب وكما ان امر كل معلوم اذا كان وجوده لا بد له

مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لمصادفته عوارض غريبة
يمنعه عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا
لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة
جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها اذ لو تحل
فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام ووجود دون المادة
فلم يكن جسمانية هف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة
لم يكن خالية من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين
وكل جوهر قدسي يحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية
من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم
المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت
الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم يصيره كذلك
قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما ذكرنا واذا قارنت
الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان يعدمه رفعها
عنه كما ان المتخيل لا يحس معه اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت
عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض
واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف
ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا عن المادة
بالكلية سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية
والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق بها وان كان مدار الادراك

مطلقا

مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونوع محكم وساير
الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار
العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل
ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها ووجودها في نهاية
الاستقلال والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته علما ثابتا فالباري تعالى عالم
بذاته وهو المطلوب فوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم
وكذا كل مفارق في الوجود عن المادة فرق بين الباري تعالى وبين المعقول
المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهياتهم
لزيادة الوجود على الماهية هناك بخلاف الواجب تعالى فان علمه عين ذاته
كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى واعترض
الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم
المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء التي يعقل ذواتها لو كان علمها لذواتها
غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك
اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان
اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري
تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا
ان معقولية الشيء عبارة عن وجود الشيء له فعلية الوجود والاستقلال
فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا
لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت ماهيته في عقل اخر صارت بهذا

عقلها

الاعتبار موجودا الخ لان انه فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء
لا لذاته واذا لم يكن تعينه بهذا الاعتبار اى باعتبار وجوده بالنسبة ذلك
العاقل عاقلة لذاتها فكيف يتصف ذلك العاقل بهذا الاعتبار اذا هاهنا قائلة
لذاتها اذ بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها وهناك عاقلية المجرد
لذاتها هي كونها حاصلة له لا لغيره وحصول العقل ان عاقلية المجرد
ذاتها هي عين وجوده الحاصل له في الخارج لا هي امر حقيقي في نفسه ولا
عين وجوده لئلا ينتقل الكلام فيلزم ان من عقل حقيقة المجرد وعقلها عاقلة
لذاتها الله تعالى في مجرد يكون وجوده حقيقة كالواجب تعالى وما استحال ان يكون
حقيقة يمتنع بالكنه فهو من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل
الحق ان ارسطو وجمهور وجوده كذلك وانه واجب الوجود بحسب المفهوم
العام فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عاقلة لذاته الذي هو
عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك
الاعراض عما فقده المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات
بهذه العبارة انا نعلم بالله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه
فقد نعلم شيئا ما هو بل يعلم كونه منافيا لغيره ام لا وعلى
ذلك عطف ان كون الشيء عالما مغايرا لحصول ذلك الشيء له واجب
عنه بقوله ان ذلك انما يتحقق اذا تحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته
وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا تحققنا
مجرده وتحققنا ان كون الشيء مجردا انما يالذات يقتضي علمه بذاته

وصفاته

عالما م

وصفاته لم يشكل في ذاتها انتهى كلامه زيدا كرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه ظاهر
في الجواب وارجع الى الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشيء
لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير
لا مجرد الاستلزام والاستجواب بين الحصول والعلم فينجر حاد ته بما ذكرناه
لما ذكر ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك
بها كان مظنة ان يقال الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة
والاضافة يقتضي تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل
الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فحينئذ ما ذكر في هذا الفصل
من ان الواجب عالم بذاته بناء على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل
صورة المدرك عند المدرك فالمتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك
غير معقول فاورد في الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء
لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم هو
حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولوازمها عند المدرك وهذا
اي حضور حقيقة الشيء لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم مطلقا
اللهم اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الاخص
الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حضور
حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم وكذا القول بكون
الشيء معقولا له ان يكون حيثية المجردة عندية وهذا اعم من كونها
عندية مغايرة لما فان الكون عند الشيء اعم في المعدوم من الكون عند

ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم م

ذلك م

شيء مغاير ولقايل ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان للخصم ان
يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا يعقل الا بين الشيئين ارايت
لو ان قايلا يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء
محركا لنفسه وكذلك الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم
صحة كون الشيء موجدا لنفسه والجواب ان تغاير الاعتباري كاف في الحصول
والاضافة وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي
التقدم وتقدم الشيء على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم
الشيء بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع
في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية
بمجرد المفهوم والعبارة وبهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كون
احدى الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته
بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف
بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة
الاستعداد لقبوله المستلزمين للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف
العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون
الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات
ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبارات واحد لكن في الاعتبار
تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد ولا
يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المص دليلا اخر على

عم

عدم وجود المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من
الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون لعاقل مغاير للمعقول والا
اي وان تغاير لكان له اي لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل و
الاخر معقول هف اي تعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر
كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات
اي بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة
ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان
يكون عالما بالكليات اي لساير المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها
في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل
للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهي اي لا خفاء فيه بعد ان بينه بان
المانع من كون الشيء معقولا هو علايق المادة والمجرد بمعزل عن تلك
العلايق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا
كما وقع في المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب
هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان يتعقل حقيقة
الواجب وذلك لا ينافي امكان معقوليته في نفسه بل المانع عن اكتفائه
العقول بكنه غاية وضوحه وظهوره كالشمس بالنسبة الى عين
الخفافيش وكلما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد
من المعقولات لا محالة واقل ذلك ان يحكم بثبوتها له او بسلبها
عنه والحكم لشيء على شيء او سلبه عنه يقتضي مقارنتهما في الذهن

فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن
اي لكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير المعقولات في النفس اي
في العقل فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول في العقل
مجردة عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد مع ساير المعقولات عبارة
عن حصوله معها في العقل وهذا مقارنته اياها في العقل وكل ما يمكن
ان يقارنه ساير المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه ساير المعقولات
لذاته وبالنظر الى ماهيته سواء كان في العقل او في الخارج لعدم توقف
صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة
في العقل دون الخارج لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها
معه في العقل الذي هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط
الشيء بنفسه بيان ذلك انه لا يستريب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم
على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة على
المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتاخر فلو كانت صحة المقارنة
المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل لكانت المقارنة في
العقل مشروطة بالمقارنة في العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه
والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة
المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكلما صح على
الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير
المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية التي هي بينها وبين

مقارنة

مقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القايم بذاته هو المعنى بكونه عالما
بها فثبت ان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يكون عالما بساير المعقولات
قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة
المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها
وهو مم واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة
في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص
فقط اعني المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة
المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني او لوجود مانع
لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما
اذا كان المجرد موجودا في الخارج قايما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر
لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه
على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة
الخاصة وهو حلول المعقولات في المجرد القايم بذاته فيلزم احد الامرين
اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول اما الجواب عن
الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام
وشيء زايد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان
بحسب ذاته متقدما على العام كما في العرضيات وذلك القدر كاف
فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام بشيء
ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الا لمانع خارج عن

توقف ١٢

ذاته او كل ممتنع على طبيعة نوعها يمتنع على كل فرد من افراده مطلقا
والامور الخارجية عن الماهية غير اللازمة لها انما يلحقها من جهة
الماده واستعدادها فما لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك وما عن الاثنان
فبانه ما دام لم تقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة
الحدوثية حتى يتقوض به الدليل المذكور بل يكفي صحة هذه المقارنة
بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة
عليها كما لا يخفى ثم انى اقول لكن يرد على الدليل المذكور وجوه اخر
من الايراد احدها بان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب
خصوص كونها في الذهن كالكلية والجزئية والحلول والوضع وغيرها فيمتنع
تحققها في الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من التحقق فلعل
مقارنة معقول بالمعقول في العقل من قبيل الاوصاف الذهنية
التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية
جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان
متباينة بحسب الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض
بموضوع ومقارنة شيء ذي وضع بغير ذي وضع ومقارنة زماني بغير
زماني فيجوز ان يكون المقارنة بين الصورة الذهنية ونحو اخر والمقارنة
بين الخارجيات نحو اخر بحيث لا تحقق بينهما جامع معنوي اشترك فيه لكن
مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط
وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم ان يشتمل كل مجرد مفارق على افراد

غير

غير متناهية في الخارج بمثل البيان المذكور لكن ما اقتضى ممتنع لاقتضاء كل عقل
توجه في مستحضه فالمقدم مكتبيان اللازم بهذا بيان مثل الدليل المذكور
بان نقول نهية كل عقل مجرد انما الاقتران لافراد كثيرين كلونه معقولا
كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني بينه صحة الاقتران
مطلقا وحينئذ منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران
المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لانها تمام الدليل
المذكور بان كل ما يمكن المفارق بالامكان العام يجب وجوده لعقد
الحمل المنطقي في المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر سالخ
يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لا مبنية
على ادعاء ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية لما يلحقها ما في الخارج
فاندفع عنه ما قال من ان تمسك في هذا المطلب بدليل آخر وكلما يكون
واجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له وان لم يكن له حالة
منتظرة فلا يكون ذاته كالغنية عنه من الصفات هف لما مر من انه
واجب من جميع جهاته الا ولى ان يجعل كبرى القياس كلما يمكن حصوله
للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على هذه التهاية بانه لو كان
حصوله بالقوة فقد توقف الحصول على استعداد مادة لقبوله فيكون
ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى
في القياس والاصل في جعل الخصم الكبرى هناك كل مجرد ولكنه ان يتقبل
سائر العقول يتنتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبروية

ان الواجب يمكن ان يعقل ما يراه المعقولات وقال بعد ذلك وكل
ما يمكن للواجب بالامكان عام يجب وجوده له الى اخر الدليل لكان
له وجها الصفة ممكنة على اي وجه كان لابد في الدليل من صورة اثبات المقدمة
القائلة كل ممكن للمجرد فهو واجب التحقق له ظاهر لا يخلو عن تأمل
واضطراب وعلم ان المصنف اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية
والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته
تعالى كما نسب ذلك الى ارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين
ابي نصر وابي علي وعلل ذلك بهنيئا له ظنه جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين
وتقريره على ما يستفاد من السماء والصدور الحسن صور تها المعقولة
وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من كتبهم هو ان الصورة العقلية
قد يوجد عن الصورة الموجودة كما يستفاد علم حركة الاعضاء به الى ان
توجد بها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت
فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع
الى نفس الصانع لو كانت تامة الفاعلية فيقاس عقل واجب الوجود
للاشياء وهو قياس افكار نا للامور التي نستنبطها ثم توجد بها في الخارج
من حيث ان المعقول منها سبب للموجود الفرق بين الامرين بانا لكونا
ناقصين في افاعيلنا الاختيارية محتاجين الى انضاف ريوية واستخدام
قوة محركة واستعمال الآت تحريكية من العضلات وربا طات وغيرها
ثم الى افتياد مادة تقبل تلك الصورة والاول تعالى لكونه تاما في
الفاعلية

الفاعلية تحتاج

عن تصورهم بوان صور العقلية قد تؤخذ من الصور الموجودة في الخارج

الفاعلية لا تحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل الى امر اذا اراد
شيئا وان لم يقتل لكن ممكن فانه يعقل ذاته وما يجب به ذاته كيفية ما تجب
فيتبع صور الموجودات التي هي صور المعقولة عند على نحو نظام
المعقول عند وعلى هذا فالعالم الكياني مثال العالم الربوبي فالعالم
الربوبي عظيم جدا وابدع لو كان الصادر تعالى يعقل الاشياء من الاشياء
لكانت وجودات متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من
كل جهة وقد سبق انه واجب الوجود من جميع الوجوه فيكون في ذاته وقد سبق
ان يعقل بهيئة الاشياء وكان فيه عدة بها باعتبار وذاته فيكون في ذاته جهة
امكانية وكان ليس مدفوعا في تتميم ذاته وهذا محال فيجب ان يكون من ذاته
ما هو الاكمل لا من غير وقد بقي ان يكون علمه بالممكنات حاصلا لكن قبل
وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله تعالى بما سواه
والمحققون من اخرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده
ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه
مستفادا من الاشياء لكان ليس مدخلا في تتميم ذاته منقوض بكونه
تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما يحصل بعد ورود الفعل الاول عنه فيجب
ان يكون لفعله مدخل في تتميم نفسه وتكميل ذاته وذلك يستلزم
نفي كونه فاعلا للاشياء وهكذا ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول
الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوهما هي مبدئية وزيادتها نفس المبدئ
الاضافي ولا يستلزم الهيئة الا باعتبار متأخر عن وجودها اضيفت

في الكل

تقدم من ذاته

هی الیه وقد یطلق ویراد بها باقی تلک الاضافات وهی متقدمة
علی وجود ما تعلقت به ولیس تلک المعانی باول الاعتبارین منفصلة
کالیة لذاته تعالی بل بالاعتبار الثانی فان فاعلیته تعالی هی کونه بحیث
یتبع وجوده وجود جمیع الموجودات وکذا عالمیته کونه بحیث ینکشف
لدیه الاشیاء وعلی هذا قیاس سایر الصفات الکمالیة فکما ان فاعلیة
الحقیقیة لا یتوقف علی وجود الفعل لان وجود الفعل یتوقف علی
کونه فاعلا مستقلا فلو عکس الامر لزم الدور فورانه فی العلم
بجعل المعلوم سببا للعلم لا العلم سببا للمعلوم ومنها ما ذکره الجبائی واجاب
عنه وهو قوله فی القبیل لو کان الباری تعالی لشیء وارتسمت فیه
صورته للزم فاعلا لتلک الصورة لامکانها وافتقارها الی ما یقیم
به فیحتاج الیها فاعل وفاعلها ان کان هو ذات الواجب تعالی لزم
احتیاجه الی الغیر فی اتصافه بصفة العلم فتعین ان یکون الفاعل
لها ذاته تعالی فالمعلوم بها به وهو محال لامتناع کون الشیء الواحد
فاعلا وقابلا لان القابل هو الذی یستدعی والفاعل هو الذی
یفعل الی والاول غیر الثانی لامکان تعقل کل منهما مع الذهول عن
الاخر فحل ذات فعلت وقبلت یکون فعلها بجهة وقبولها باخری
فیلزم التراکیب وهو محال علی الواجب تعالی وایضا الفعل للفاعل
قد یکون فی غیره والقبول للقابل لا یکون فی غیره وجهة الفعل غیر
جهة القبول وایضا لو کانت جهتهم واحدة وکان کل منهما یفعل

قبل

قبل وکلما قبل بنفسه فعل والواحد من کل جهة یکون نسبة ما یفیض نسبة القابل الی القابل
بالامکان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب
الذی یقتضیه الفاعلیة مبطل للقوة التی اقتضتها القابلیة والمبطل
شیء لذاته ما یقتضیه الذاتیة فحاجتان متغایرتان فلتا لم لا یجوز ان یکون
الشیء الواحد مستعدا للشیء الصوری ومفیدا له لا یخفی ان هذا الکلام
فی صورة منع المقدمة التی وقع الاستدلال علیها فی اصل البحث وهو
خلاف اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدلیل علی مقدمة فالاولی
ان یکتفی فی الجواب بمنع تعدد جهتی الفعل والقبول مطلقا وبانه لا یمتنع
کونه مستعدا للشیء انه لا یمتنع لذاته ان یتصوره ومعنی کونه فاعلا انه
مقدم بالعلیة علی ذلک التصور فلم قلتم انها متغایران فان العقل یجوز
ان لا یمتنع علی الشیء تصوره بامر اخر وان کان متقدما علیه بالذات
وطریق المقابل ان یمنع استنادها فی اخذ القبول یعنی الانفعال التجددی
الذی هو من باب الاستعدادات مکان القبول یعنی مطلق الاتصاف
بامر زائد والبرهان لا یساعد الا نفی الاول دون الثانی اذ الحق ان
المتغایرتان المستندتان الی الجهتین فی الذات المکتفیة بها اعنی بهما
الفعل والانفعال التجددیین هو بهما مناط اثبات الهیولی فی کل جسم
کما علم فی اوائل الکتاب للانفعال والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد یقال
المعنی الاول وهو الواقع فی عبارات المصنف بالمعنی الاخر لکن امر اللفظ
سهل بعد تعین المعنی بل لقائل ان یقول حصول صور الاشیاء

وان

غ ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل
جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة
كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت
لوازمها غير مجعولة بنا على الجعل الثابت للذات قال الشيخ الرئيس في
التعليقات وان كانت الصفات عارضة لذاته تتم فوجود تلك
الصفات اما عن سبب خارج ويكون واجب الوجود قابلا له والتتميم
ذلك فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض
تقتضيه عن ذاته فيكون ان فاعلا لك هو فاعل الكل اما ان يكون تلك
الصفات والعوارض لوازم ذاتية فاتم ويكون ذاته موضوعة لتلك
الصفات لا انها موجودة فيه بل لا انها عينه وفرق بين ان يوصف
جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف
بانه ابيض لان البياض من لوازمه فاذا اخذت حقيقته الاولى على
هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة
فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل وفاعل وهذا
الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها انها يلزم عنها اللوازم
وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان
البسيط عندنا وفيه شيء واحد اعني كلامه ظاهرا فقد علم ان حيثية
القبول والفعل ليست مطلوبة حيثية متغايرة في الذات ولا
في الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتغير وليس كذلك

القيام

القيام المتأخر بل قد يكون بلا تأثر كما في لوازم البسيط فانها قبيل لازم وجود
الازم المحيثية البسيطة بل الماهيات التي تكون علة للوازمها مركبات فيكون
فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بالجهة
واحدة فلم يثبت في كل مركب يحتاج امر بسيط وكل واحد من مبادئ البسائط
من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا وايضا المركب جهة واحدة
فاطنب في تحقيقها والعمدة في عينية تمام اللازم الذي يلزمه من هذه
الحيثية ليس علة لمجموعه احد اجزائه ولا للكل حاصلا له قبل الاجتماع
وليس القائل له انه احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا القائمتين
ليس احد اجزائه المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القائل هو
المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض
المحققين حق الجواب ان يقال اما ان يتم التركيب لو كان العقل والفعل
جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالعياس الى الصورة
المعقولة ما ذكر ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة
الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فلا الى كل
شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الجهات ان فيها
اما ان يكونا عارضين او مقومين او الواحدة منهما مقومة
والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركيب ذات الواجد
الحقيقي اما على الاخرين فواضح واما على السبق الاول فبعيد الكلام
الى صدور ان قول القائل لا يقدر ان الجهتين مختلفتين اتصافا

الصفات

ثم

ثم

ايضا

ان يتسلسل الامر الى ما لا نهاية وينتهي الى جهتين مقومتين لذاته
تعالى عنه علو الكبرياء وهذا ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات
في تصدي لابطال مقالة القول بارتسام صور المعقولات في ذاته
تعالى وسنح عليه تشنيعا عنيفا من قوله لا شك في ان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول
بكونه الاول موصوفا بالصفات غير اضافية وسلبية وقول بكونه
محلا للمعلولات الممكنة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانه قول
بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا من بنابته
بذاته بل بتوسط الامور التي ترجع الى غير ذلك من مخالفات الظاهر
من مذاهب الحكماء والعرفاء القائلون بنفي العلم عنه تعالى واغلاطهم
القائل بقيام الصور المعقولة به تعالى والمساوون القائلون باتحاد
العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات وانما
اركبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول ليكن المقضي
عن هذه الاشكالات والمتخلص عن هذه المضايق اما من التزام كون
ذات الباري قابلا وفاعلا فلا مرد اما من لزوم اتصافه تعالى بصفات
حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له بل
معلولات لذاته على بعد تام وكمال اتم ووصفا ذهنيا في مرتبة
متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى تلك الصور
العقلية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كما ليست لذاته تعالى وليس

علو

علوا اول وجد كما ذكره المعلم الاشيخ بان يفيض عنه الاشياء
معقولة فيكون علما بوجود ذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر
بعض اتباعه المعنى في التحصيل بقوله والملزوم التي هي معقولاته تعالى
وان كانت اعراضا موجودة عينية فليس مما يتصف بها او يتفعل عنها
فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي المعقولات
بل انما تصدر بعد وجوده وجودا ما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا
للاعراض يتفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في ذاته يجب
ان يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه وجد له فاذا وصف بانه يعقل
هذه الامور فانه نوع صفة سلبية انه يصدر عنه هذه لا لانه محلها اخرى واما
من استعار الكثرة في ذاته تعالى فيما وضعها الشيخ فقد عرض مواضع ممكنة
كالتعلقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتب
سببي ومسببي لا زمني فلا ينسلم بها وحدة الذات اقول معناه انه كما
ان صدور الموجودات الممكنة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته
كذا نهاذج ترتب العلل والمعلولات الممكنة تلك معقولاته المفصلة
الممكنة انما يترتب عنه على وجه لا يسلم بها الوحدة الحقيقية فتلك
الكثرة ترتقي اليه وتجمع في احد محض فهي مع كثرتها استمالت
على احدية الذات اذ الترتب مع الكثرة في واحد كما اشار
اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض
وهو ظاهر عقاده بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو نيال

الكل من ذاته فعلمه بالكل بمجرد ذاته وعلمه بذاته وتجرده الكل بالبينة
لما ذاته نهو الكل في وحدة واما من اثبت كون المعلول الاول غير
مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته له ثبوت حصول صورته في ذاته
فهو مع مين محل الخلاف فلا يكون حجة على الخصم ويكون العلم بباقي الصور
المرتكزة في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور
كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته التي بقيت عليه فلم يكن صورة
المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل
بيان ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى فلا يخلو اما ان يكون
قبل كل صورة عقلية صورة عقلية اخرى فلا يلزم التسلسل
فلنا واما ان لا يكون
فلنا فاما ان تعقلت لا لانها تعقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه
وهو باطل بما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان بين
الصورة المعقولة نفس وجود ها عند نفس عقله بها لا تمايز بين الاثنين
ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة
ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصورة انما تحتاج
عنه تعالى اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى
عقلية بل الجاد ها عين العلم بها فلا حاجة لنا الى اثبات علم آخر بها سابق
عليها وعما ما اورد من انه يلزم
على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلمي ان يكون
ذاته منفعلا عن الصورة الاولى التي هي علة لارتسام الصورة
الثانية

والصفاة

الثانية ان تمثال الصور وان كانت في ذاته فليست لانا نقول هي من حيث
كونها في ذاتها كما كانت ممكنة الوجود لكن حصولها بالفعل
بل بالقوة ولا شك ان كونه موجودا بالقوة ينقص لذاته واحقها والقوة
ان يكون بوجود ها فيكون وجود ها كمالا ونزيل النقص فكمال ان الصور
السوابق يكون ممكنة وذاته يكون مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل
لان ذاته اشرف من كل ما حاصل ما نقض به الق نلزمه بارتسام
الصور في ذاته واقول حينئذ يجب من وجهين الاول فلا تناقضه
بعد ورود الموجودات الخارجية عنه لاجزاء خلاصة الدليل فيه بعينه
كما ذكر بانا نحصل واما ثانيا فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي الجاب
العلة اياه فصقول فعلية تلك الصور من جهة المبدء وجوبها يترتب
على وجوبه وليس كذلك فقد ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان
من جهة المنسوبية اما مبدء بالاعلى والافعال انما يلزم لو انتقل
ذاته من معقول الى معقول آخر كما في العلوم النفسانية او لفيض
معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما اذا كانت معقولاته
لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات فلا يلزم من الافعال شيء اصلا
وعما ذكره العلامة الحضري رد اعلى انكه ما ليس المسار اليه القابل
بالصور المرتسمة في ذاته واجب بعد ما نقل كلام منه
بقوله اولا ان هيئات هذه الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلى الاول
يرد ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالوجوه

العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية قبل الاشياء العينية و
على الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع مسائل لا فعلها ولا
قول مشيخ كما ذكر ذلك الخليفة وثانيا ان هذه الصور اما جواهر
او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات العينية فلا حاجة لها
من صور اخرى للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور
وان كان الثاني لزم ان يكون الموجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا
لها هذا محال بل الواجب بالذات فاعل لها لا محل لها لكونه غير متاثر
عنها مثل بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا شفاء ايضا في ان علم واجب
الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كما لياتي لكونه تابعا لهذه فيضان
تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتها غير تابع للاشياء والحق خلافه
كما مر انفا قول كلامه منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكائن
غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى ان عند من يجعل علة تعالى
بالاشياء والمفارقية مجرد الاضافة الاشراقية الموجودية والقائلون به
طائفة اخر تحليون موجودية الاشياء في الخارج منتسبة اياها عالما
وقيومية ناظمة معقولية بنيانها الراسخ الرسين وغيرها بنيانها
وارتباطه مع اشباههم علم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا
يكتفون به في صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بل يعتبرون سابقية الصور
المفصلة العقلية لئلا يكون

سابق

سابق عنده واراده متقدمة عليه فانه سبق ان علة تعالى تلك الصور
الفائضة قبل ايجاده عين ايجاده لها بلا اختلاف واتحاد اذا كان عين الايجاد
والمعلولية لا حاجة في صدوره عن الفاعل بالعلم والارادة الى علم سابق تفصيلي
به تعالى ثانيا في كون هذا اول بان الله ابدع الاشياء لا بعلمها ان اشار ان قوله
هذه الصور اما جواهر واما اعراض آه غير متوجه فان جاز ان يكون الكثير جواهر
ذهنية علمية وليست جواهر عينية فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر
والحق باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بمادة كذا في انوار الهياكل

علّة المعلول ؟

خارجية ؟

ولا يفعل بما سبق بقوله الرابع الا يستدل على ان علم انباري
بهذه الصور ليس علما كما لكونها تابعة فيضان تلك الصور غير صحيح
لما سبق مرارا ان علة تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة لا انها
تابع لذلك والغرض مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا فتقول
ومن ذلك يعلم ما في انكار هذا فان الفلاسفة القائلين بالصور قائلون ايضا ان
صيرورة تلك الصور موجودة ليست كمالا لها بل كمالها في انه يستتبع
عقلا ذاتا عقلا للاشياء الخارجية عن ذاته الى آخر الكلام قوله فعلى تقدير
انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات
علم هو كمال ذاتي ليس بتابع فيها هم بصدده اذ لا يحفر علة تعالى عندهم
في الصور بل يشتبرون للبياني علما كما لها هو عين ذاته وهو العقل
البسيط الذي هو مبدء المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس
في كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبري الفلاسفة

كون ذاته تعالى بحيث لا يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت
عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القائلين في تقرير سوم
المدركات في ذاته تعالى مع ما فيها من الدفع والاتمام والنقض و
الابرام فما تعلمت فالذي تراه وتعتقد في ذلك على الصحة والفساد
والحقية والبطلان اهل الفن والبطلان بوجوه اخرى غير ما ذكر
الاول ما ليت شعري هو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها في
ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك اللوازم ذهنية او خارجية اذ لوازم خارجية
لها او لوازم لها مع قطع النظر عن الوجودين كالقسم الاول وان ليت
اذ لا يتصور هاهنا وجب تعالى الا الخ واحد من الوجود وهذا الوجود الذي
هو عين حقيقته واللوازم التي خارجية لا يكون الا حقائق خارجية لا ذهنية
او اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرض فان قلت
الجواب الى صلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور جواب ذهني وكذا
الاعراض التي صلة في هي وان كان الحل ما يعرض لها في الخارج مفهوم
العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل وتأمل فيه الثاني سلمنا ان ما ذكر
يستدعي مقدمات اولها العلم التام بشيء من الخارج والوجود لا يحصل
الا بحضور ذلك الشيء من الوجود عند العالم به دون حصول مثاله
بل لا مثال له اصلا وانى مثاله فغير بخلاف الامور الذهنية فان لها مثالا
مطابقا لها في الحقيقة وليس الامر كذلك في افراد الموجود الخارجية اذ
هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا

يلزم

والا لزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا
و لما كان العلم الارتسامي بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن
فلا يكون وحدة الماهية وتخالفها وتعدد الوجود وعدمه الا متصورا اذ كانت
غير الوجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان الغائر والمؤثر و
العلة والمعلولية عند المحصلين من المثل بين السبيل الباقي الخارج والوجود اذ
بمعنى ان العلة من حيث هي موجودة ما تؤثر في المعلول من حيث وجوده
لا ان ماهية العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية
المعلول كذلك اللهم الا في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية و
بالجملة انه ليس مبنى مفهوم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها
كما يظهر من التدبر في البرهان ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب
العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة او من حيث موجودة
امر المعدوم الاخير يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه
والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك
لا يجري في مزيلوازم الماهيات وعلى الثاني والثالث عدم الفرق بين
العلة والمعلول في الحكم والاقدام في دية صنيعه بل المراد منه ان العلم بالعلة
بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة مساوية لمعلولها الخاص يقتضي العلم
بذلك المعلول ان امتنع ان يكون لهيئة يكون لهيئة اخرى لها مدخل في تتميم عليتها
ماخوذة معها داخلة فيها واما لهيئة خارجة عنها والا لم يكن
ما فرض علة تامة وبكذا يجري الكلام في انضمام الجزئيات والطبيعيات الى

لما دخل في العلية الى الثانية بل الى شئ هو لذاته موجب تام فاذا كان
ذلك الشئ لذاته بلا اعتبار امر اخر علة وموجبا لمعلول خاص فيه علم بعلم
تام وعلم كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه تام وبديهي اليه وعلم من
ذلك بخواص المعلول منه وكونه في نفسه الذي من توابع كونه
علة في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم جهة علته التامة بما هي
علة تامة له فلذلك العلم به من لوازم جهة العلم بعلته فاذا تقرر فيلزم ان
يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهيات
امور اعتبارية فكلت الماهيات على جزء من ماهيات هي عزاجيات ولا
ماخوذة معها شئ منها وماهيات هي نفس الاشياء او ماخوذة
معها شئ منها فلو ازم القرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم
مدخلية الوجود في لزومها كخواص القرب الاخر منها فانها لوازم الوجود
الخارجي الذي هو عين الماهية او معتبر معها او بحسبه اذا تمهدت
هذه المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى وجوده الذي
هو عين ذاته بسيطا تاما لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو
ليس بوجوده المجرد وجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته
بما هي معلولاته على النحو الذي حصلت منه تعالى اي بحسب كونها موجودة
لا مجردة ذهنا بالتامل من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها
لانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود ليست صادرة
عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بما من شانه كونها صادرة موجودة

في ذاته ليس الا بنفس حصولها فاذا جعلية لا بحصول صورها فانها في ذات
العالم سواء كان واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء
ليس الا بحضورها بنفسها ووجودها الذي به وجدت لا بحصول صورة
مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء مجردة او مادية
على الوجه الجزئي الثالث انه يلزم على تقدير علمه تعالى بالاشياء
صدورها الكثير عن الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول
اذا كان صدوره عن المبدء الاول تعالى مشروطا بسبق صورته
كما يقتضيه قاعدتهم فيلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول
اللازم المباين وحصول صورة اخرى وهي صورة المعلول الثاني
فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة فاعلا
فاعلين مختلفين لا يقال لم لا يجعل ذاته تعالى من حيث ذاته علة لوجود
المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول
لانا نقول على هذا الفرض تاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجودها
الاشياء واذ علم هذا التقدير وجود المعلول الاول وعلمه تعالى به في درجة
واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وقاعدتهم الى اثبات الصورة
في ذاته تعالى لكون علمه تعالى بالشيء سببا لوجوده وذلك انما في الاشياء
على ما سبق ذكره فاذن الحق ان الصورة العقلية للمعلول الاول موجبا
لوجوده فعلى اصل هذا هم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات
المعلول الاول وعقلا لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا كان الحال

مغايرتان يلزم التركيب في ذاته تعالى وان كان شيئا واحدا وحيثية
واحدة يلزم ان يكون وحدة المعلول الاول وعقل الواجب
واحدا وحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات
والاعتبار يوجب وحدة المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك
كيف يكون لها معلولان مغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما عن
علته واستقلاله في الوجود ومقارنته الثاني لها وحلوله فيها كما حققه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل
المتين والقاعدة القويمة كيف لم يتمم اعماله في انكشاف جميع الاشياء
الصادرة عنه تعالى بذواتها بل اقتصر فيه على انكشاف العقول و
الصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور القائمة
بالجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضي
بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على
جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت
ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية
او ادراكاتها الخيالية والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى
منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيئا من الاشياء لا باعتبار
الشهود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي كما قال تعالى لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول
وقال الله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة

الى

الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير
وهو علمه تعالى بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم متغير وهو
علمه بالامور الكائنة والفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح
قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض
متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى
وارفع منها في درجة واحدة في الحضور كما وقعت اليه الاشارة ومنهم
من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة وشهودها
عند الواجب تعالى متعذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات
ولا في العلم الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاوضاع الاعتبارية
ومثل ذلك مثل من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة
بعد صفحة وسطر بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث
تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف
ما ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير
رسوم المدركات في ذاته تعالى قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف
وتجاسر في حق المبدأ الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلى علوا كبيرا وتحقيق
الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ
والمعاد ان اصابة الحق في هذا الامر ... الجليل على الطريق الذي
يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبرئا عن المناقشات

ومتنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات القواعد الفكرية وهو
بالحقيقة تمام المكنة الالهية حقه قتل من اجرى اليه سببا ولم تزل قدمه
فيه رمحا هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وجودة قريحته في
العلوم وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء كيف نزل قدره وضل عقله حتى
رضيت نفسه بتجويز ارتسام المعاني في ذاته تعالى وتسوغ كون ذهنه
واوايل معقولاته امورا ذهنية صنيعية الوجود وكون ما يوجد بتوسطها
اقوى منها مع ان العقل والمعقل في الوجود يجب ان يكون في باب الوجود
والقوام اقوى بمراحل واكد بقادم شديد استقلالا من معلولها وما يتأخر
عنها في الوجود والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب
الى الحق من طريقة فيخ من الحكمي وغيرهم في باب العلم بارتسام الصور
الذي قال به الشيخان واتباعهما وجود المثل التي قال بها افلاطون
الالهي والمثل والعقل والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس وتبعه
من المشائين وبئرت المعدومات سواء انسب الى الخارج كما زعمه المعتزلة
او الى الذهن كما زعمه بعض مشايخ الصوفية سئل الشيخ العارف
محيي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي على
ما نقل عنهم لو العلم الاجمالي الذي اكتنفه اكثر متأخرين وذلك العلم حق
على اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق عندنا اعني ان علمه لذاته هو
كونه مجردا ذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها مظاهر لذاته
ببقاءاتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بتعلقاتها كالهيئ مواضع

النور

شعور الاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدركات العلمية
العقلية او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية
والحسية فعلمه تعالى بالمحض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن
في علمه تعالى بالاشياء عن الصورة لها وله الاشراق وتسلط المطلق
فلا يحجبه شئ عن شئ وعلمه وحده واحد وعلم يرجع الى البرهان ان بصره
يرجع الى علمه كما في غيره من القاعدة ونورية نفسه قدرته فان النور
فياض لذاته بمعنى ان جعله بالاشياء بنفس ايجاده اياها كما ان وجود الاشياء
عند نفسه حضوري بالديمومة فاضافة الفعالية الى جميع الاشياء وفقر بهاء الصحيح
جميع الاشياء كالعقل والنفوس وغيرها اذ هي عينها في التحقيق فهذا مذهبه
في علم الله تعالى وبيانه على ما جرى بينه وبين امام المشائين في المجلسة
الملكوتية انما يتأتى بان يجعل الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه
وآلاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا منها وبالاشياء الصادرة
عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدء الاعلى ليس بالصور مطلقا
بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الظهوري اذ قد تحقق ان
النفس غير غايبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها و
الا لم تشرف لذاتها بانا اذ كل صورة زائدة تعلم عليها وان كانت قائمة
بها معنى بالنسبة اليها هو لا انا والفاعل يكون ادراكها لذاتها على
الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بجميع كليات
معنى لا يقع لذاتها الكلية والمطابقة الكثرة ثم ان ادراك النفس

لبدنها وتوهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زائدة
عليها مرتسمة في النفس لان حضور الشيء لشيء امر كلي فيلزم ان
يكون النفس محركة للبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك
بدنها الى نفس وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه قد يسلم انسان
الاعمى ادراك بدنه الذي هو قواه الجزئية والنفس تستحكم الفكرة في تحصيل
الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطباع من المشخصات وتستنبط
النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة
ذاتها لعدم حضورها في نفسها اذ وجودها في نفسها كيف
والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم تجد انا رياها فاذا
لم يكن للوهم الذي هو رئيس سايز القوى الجزئية سبيل الى ادراك
نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك حال سايز المدارك الجزئية
فالمدرك للقوى الخارجة والجزئيات المرسومة فيها والكليات
المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور
لا بصور اخرى وتلك لاستقلالها وتجردها ولكونها عالم من الامور
وافق التاثير ولاستيلايها على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتركيب
والترتيب وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة عليه
البدن وقواه اكمل ادراكها اتم وحضورها عندها اشد وظهور صور
الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة عالية على بدنها
لادركته ادراكا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من احسنها جمالا وابقى

صورته

تتمة ١٢

الجزئيات ١٢

صورة وجودها لها ١٢

صورة و الانفعال عنها فالقبول بهيئة النقص لقهر جهة السفل وكون
انها احتجبت الى مقبل الصور في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها
لان نورانيتها غايبة عن غير معتودة لغاسق تحفزنا صورها حتى لو كانت
هي حافرة لنا كحضور الاشياء لها احتجبت الى صورة وهيئة فاذا الحق و
تبين ان النفس مرغايبة عن ذاتها ولا قوتها ولا الصور المتخيلة المتمثلة ١٢
في قواها المجوبة عنها ولا بد لها اطر في تحقق عليها لكونها نور الذات
ظاهرا عليها فالوجود البحت المتحد الواجبي اذ هو ذات اعلى مرتبة
النورية والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة لا اضافة الى علية
التامة الا ما سواه ولا السلطنة يعقلي والقهر الام والجلال الارفع فلا
جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يكل منها وما يتمثل
لها بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية فكل ان علمه بذاته
لا يزيد على ذاته كذلك العلم بالاشياء وغيرايد على حضور ذواتها والعقول
القادسة والذوات المجردة سواسية الحضور لديه والمشهود كسايرين
لديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا قال ومما يدل على ان
هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الله
للبصر ما عدم الحجاب فان رويته تمت بانطباع اشباح المقادير
في الجليدية ولا بخروج اشعاع عنها كما بينا في مقامه فيلزم ان عرفت
بان الابصار مجرد مقابلة المستنير الحضوري البصر فينقلب ايشراق
حضوري للنفس لا غير فاذن اضافة تتاللطف ظاهرا دراك ←

نعم والمقول

والبصار والقوة والاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجرد الواجب
تعيينا في ذاته كما مر فلا يلزم عدم اشتقاق ذي ذات من السموات والارض
فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء وفاقها
وعظم سترافقها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع
الى الامور المقربة للقدس عن الخوات والرياضات كما سلكه ووصل
اليه وبعبارة اقرر الشيخ في المسئلة العظيمة بهذه الطريقة لطيفة
اورد على نفسه اشكالا هو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا
اثر نحن نعلم قبل ذلك العلم وبعده واحد فاكتساب وان حصل
فينا شئ فلابد من مطابقته لذلك المدرك فيكون له صورة ذهنية
ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري
الشهودي فاذا حصل فينا فلابد من حصول شئ لم يكن حاصلا فينا
قبل وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة
الواجبة حصرا في العلوم الصورية وتقسيم العلم في اوايل المنطق
الى التصور والتصديق انما هو في العلوم الحاصلة عن علم الحضوري
بهذا انها وغيرها بالاشياء والتي يبقى في العلم بها بالمجردات الاشراقية
الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات في شئ
والمدار دون وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ابهذه
القاعدة العظيمة توهموا كالمبهوتين في علم فهم من نقاده و عقل ضلالا
بعيدا وخسرانا مبينا ومنهم من جعله صدر المتألهين فاتية بهذا انها

ومنهم

ومنهم من قال بانحاد الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان
العلم الغير الحضوري عنده منحصرا في الصورة نراه في كتاب الشفا صريحا في ذلك
فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجوب
لا يجوز ان يكون في ذاته تعالى لان لا تكثر في ذاته الوحدانية وتارة في بعض
الموجودات وتارة يقول فيكون في صنع الربوبية ولا يفهم احدهما
الا بالتصفح الذي منه صور جميع الموجودات وتارة يجزم ان هذه الصور
في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثيرة فدحضته من الذات لا
ذاخلة في حقيقة ولما تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة
الطوسي ان اثبات الصور في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب
باطل ناقضه وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع معاندته نفسه
على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تأملت طريقته تأملا وافيا
وجدتها مأخوذة من طريقة الشيخ الاشراق التي يقول بصحتها من
كل سالك سبيل الحق وكرر ف بانوار الالهية لكن اتى لعنها ان يجعل علم
المجردات بالاشياء بحصول صورة الاشياء عندها بجعل الصور المرتسمة
في الجواهر العقلية مطابقا للعلم الله تعالى بالاشياء حتى الجواهر المادية والحوادث
الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق
ان الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك
جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية من دون
احتياج الى ان يكون فيها صورة واشرنا على ما قررناه لكم انكم تعرفت

صورة

ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري
يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور
الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام صور الموجودات الكلية
في العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده واستدل عليه في
كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما
تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي من السافل او
عما فوقها بان يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة من صور
عارضة لبعض آخر فينتهي الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات
الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عنه بل علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب
الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي
مع انتقاشها بالصور الموجودات الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء
وقد بطل فيما مر القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على رأيه
بسبب جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات العقلية
وهيآتها النورية اللازمة لها فان للعقول عنده كثيرة وافرة غير محصورة
في عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان بدا الاجسام
وهيآتها اللازمة ونسبتها الوضعية ظلال تابعة لتلك ارباب
النوعية وهيآتها ونسبها المعنوية وبالجملة فما سلك هذا الشيخ
المتأله اصلح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقة طريقة
العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تام وهي تتم بادنى نظر كما فعلنا

فان

فان قلت على كل واحد منهما بين الطريقين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء
علما فعليا ولا ان يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلي عندهم
صورتان الاولى ان العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما عليه
تقدما ذاتيا كما اذا اردنا بناء بيت فتصور اولا صورته فقد احدث
اولا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم اوجد مثلها في الخارج على وفق
ما تصوره الثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم
من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكان العالم في
الصورة الاولى يعلم الصور الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة
لصورة اخرى بل نفس حصولها في ذهنه نفس معلوميتها له كك
العالم في الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة
الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هناك حصولا وبالعين هنا
حضور فكلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم والعلم بالعين في الصورة الاولى
فعلي ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول الفاعل يصدر عنه
فعله لا عن ذاته بل مع علم مكتسب زايد على ذاته وفي هذا الشق
يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات عالمة في المبدء
الاعلى اوجد المعلول الاول في حال ايجاده علمه لا انه تعالى علمه
فاوجده حتى يكرر التعقلات الموجبة للتسلسل في الارتسامات او
في الوجودات ولا انه تعالى اوجده فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا
من المعلوم بل اوجده عاقلا له اي نفس وجوده نفس معقوليته

فاجاد المبدء الاعلى له عين علمه به وذلك حكم النوراني الى من المملكات
آخر الوجود وغايته تعالى بالاشياء حضوريا فعلى ولا يلزم ان يكون فاعلا
موجبا لان اقتضاء الشيء الكمال مع اشعور بالشيء المقتضى
نهذا ارادة والكمال بلا شعور نهز ميل طبيعي ولا فرق بين الميل
الطبيعي والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الاخير
والى حصل ان مقارنة الشعور والتعقل الناشئ من نفس ذات العالم
كاف في كونه ارادة مجردة تحقق الاختيار ولا يلزم السبق الذهني
كما لا يلزم السبق الزماني على ما يه عبيه المتكلمون فانقلت اليس
مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة فكيف يصير الاشخاص
الجسمانية معقولات بانفسها لانصورها المنتزعة عن موادها
قلت ذلك انما يكون في الاشياء التي لم تحقق للعاقل بالقياس اليها
علاقة وجودية وتسلط مهوي وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرنا
يكفي للعاقلية مجرد ان اضافة المشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا
يشير ما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة
الى مباديها غير مادي ولا زماني يعني به ارتفاع غواشي المادة واشر
الزمان وهما المفارقة الغيبية فقد علم تمام ما ذكرناه فيما سبق
انها استدلال المذكور في علم الاول تعالى لها فقول من جهة ان مناط
علمه ان تقدم بالاشياء ولو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن لها
ذاته علم بل من الاشياء بل يكون عالميته بالاشياء مجردا فاقتضاء اليها المائزة

عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا في كيفية علمه تعالى فاسمع ما يتلى عليك فاقول في باب
القوة والمقارنة اعلم ان من العجائب ان تعلم ان عين الانام
والسمع نظيرا السماع اولى العقول هو الافهام وهو معا انيه وبه
الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه وفاض الفيض عام
والجود تام بحيث لم يكن فيض لما كان فيض بعد ومن اعتقدان علم الباري
بالاشياء بنفس ذاته كما نسبه الى كثير من المتاخرين بان علمه بجميع
الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء بالكلية بالذات بسرها
صادرة عنه وهو مبدأ ما على التفصيل كان مستلزما عليها محيطا بها
احاطة البدء للشيء فيهاذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع
الاشياء بجملة واورد عليه ان العلة لما كانت ذاتها مباينة لذات
المعلول فكيف يكون مستلزمة عليها محيطة بها حتى يكون العلم بها جد
بها نفس العلم بالآخر نعم العلم بالمعلول يترتب على العلم بالعلة لا انه
نفسه ولا احاطة للبدء بالشيء كيف وليس في الشيء الا بالقوة
والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقدان علمه تعالى بالاشياء منحصر
في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي العلم بها حقيقة
عنه تعالى لان ذاته تعالى مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بها
لا بالذات وبسوطه ولا بالعرض لان .. كون احد الامرين المتباينين
على بالآخر بالعرض انما يصح اذا كانا مستحقين بوجه من الوجوه كما
لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض

ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في ذات والوجود فكيف يكون
فكيف يكون ... ذاته علما بما سواه بالعرض اذ لا يبعد ان يقول احد
يقول احد لعل ... الارتباط الخاص الذي بين الواجب وجود
معلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما
بمعلوله بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية
فالاول تعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا
عقل ذاته عقل بوجه الموجودات لان ساير الموجودات انما اقتبس
كل واحد منها عن وجوده هذا كلامه وهو الصريح بما ذكرناه فصل
في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه
تعالى بالاشياء عند المص بالصور القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
طايفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وقد
علمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصيص لا يمتنع
لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس او العلم
الحضوري وقد علمت مرارا من منشوراتنا ان جزئية الشيء بنحو
وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب
تعالى الجزئيات بجزئيتها ولا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات
الا بصورها الذهنية والا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها
العينية ونفي هذا الشهود في غاية المخافة فان جميع الموجودات
الكلية والجزئية فايضة عنه تعالى وهو مبدء لكل وجود عقليا كان

او حسيا

او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها
لديه كما مر ذكره ممن قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على
وجه كلي فعنده بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم
فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحو من اتحاد
العلم لديه هو العلم الحضوري والمشاهدة وليس هذا من ضروريات
الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تعالى بالسميع والبصير
وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم بالمسموعات
والمبصرات كما فعله جميع من اهل الكلام وتقدير كونه عالما بالجزئيات
على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء
من شانها ان يكون مدركة للواجب تعالى بالامكان العام لا يجب حصوله
والا لكان له حالة منتظرة وقد علمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة
يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء
الممكنة كلها كلياتها وجزئياتها على ترتيبها وسببا لاسبابها وهو
يعلم ذاته لانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون
عالما بها لان من يعلم العلة فوجب ان يعلم من العلة بما يلزم عنها
لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب تعالى
عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم بالصور
الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد من وجود ذلك الشيء او يستفاد
وجود ذلك الشيء منها اولا هذا ولا ذاك والاول باطل في حقه تعالى

الحضوري

بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من
وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى اشار اليه بقوله لكن لا
يدرك بها مع التغير والامكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة
وتارة يدرك انها معدومة عن موجودة فيكون لكل احد منها من
كونها موجودة وكونها معدومة صورة تقابلية على حدة وواحدة
من الصور لا تبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة حال
اعتقاد كونها كذلك يكون معلومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير
الذات منفعلا عن غيره هف لما مر من ان ذاته ليس بحالة متغيرة
وليس وجوده زمانيا والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء بسبب
وجودات الاشياء عند القائلين بالصور نعم عند من يكون علمه بالاشياء
نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره
فنقول الثاني وهو ان يكون علمه تعالى بها على وجه ثابت مستمر لا يعتريه تغير اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه
ايضا يكون علمه كليا كما نقول بل الواجب يدرك الجزئيات
المتغيرة على وجه كلي قال الرجل هنا محل تامل لانهم زعموا
ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة اذ دعوا يضه
انتفاء علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزام
التغير هل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب

كغيرها

معدومة؟

كثيرة فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وعدة التجاوز والدفعه
الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما يجوز ذلك
ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع الطراد
وذلك مما لا تقتضيه في العلوم اليقينية اقول ما ذكره اقسام عليهم
وقع عن الطائفة المتاخرين كصاحب حياء العلوم وغيره وبناء
ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري تعالى يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له بعلم واحد كلي لا بعلوم بالجزئيات
الشخصية واما على انهم علموا ان مقصود الماهية لا يتم فرض الشركة الا بجواز
امر مخصوص تعينه السببية المسمى بالشخص وهو امر جزئي لا محالة فما
لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصوص ولما
اشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير
متغير يلزم ان يكون المعلوم به ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك عكس
النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب
اذ كان علمه محيطا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم
بالشخصيات وبذلك يتم تكفير هم بلا شبهة ولكن سائرهم عن هذه
الافتراءات خالية اما قول الاول فهو ظاهر من كلامهم وامثاله هم
صريحا ونقل عبارتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاطناب
فليقتصر على قول الشيخ من التعليقات الاول يعرف الشخص و

احواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه اللوازم
الموجبة له وهو معروف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو السبب الاسباب
فلا يخفى عليه شئ ولا يعزب عنه علمه مثقال ذرة واما عن الثاني فلان
مناط الكلية والجزئية عندكم ليس الادراك لا التفاوت في المدرك
فمهما تشاركا من اختلاف فهو من الادراك لا من ادراك المحضر بل عدم
ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق
التعقل يكون كليا سواء كان مدركه احدا او لا فهم يقولون علة تعلق
بجميع الامور الكلية الموجودة ولكن على وجه لا يمكن فيه كثرة كما ان كثيرا
من الصفات التي هي عين الكمال في حقه تقدس تعالى عن صفات
المادیات من حيث مادیتها كذلك الاحساس والتخيل يتقدس في حقه وهم
ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم الذي من الحسيات والماديات فلا تعجب
تكفيرهم بهذا القدر كيف وعلى ذلك اجمع بالتكفير كل وقع لكثير من المتكلمين
واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم
بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم
محسوسية الشئ فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بالضرورة لانا نقول العالم
به بخصوصه بعلة على وجه كونه محسوسا ولا يلزم من ذلك ان يكون محسوسا لذلك
العالم اذ يكفي للعلم بخصوصية العلم بحسية شئ اخر وانتم لكم محسوسا لذلك
فثبت ان العلم بالجزئيات حيثية انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورنا
فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص فيما قالوه من الكلية وعدم تكفيرهم

بجرد.

بجرد فنقي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي ان يكون قائما على الوجه الجزئي
قيد للعلم لا للمعلوم والا كان رأيهم هذا سخيفا كما بينا ثم ان المراد
بوضع العلم بالجزئي على الوجه الكلي ورودها لا انقلاب كما تعلمت بالقواعد
الكلية والاحكام الجزئية الكسوف الجزئي بعينه بانك تعقل فيه كسوف
يكون بعد حركة كوكب من موضع من منطقة الروح كاول الحمل سنة اليابي
واقعا في الجانب الشمالي من مركز الشمس بصفته كذا الكوكب فاقدا وضعه
في عقدة الراس بكمله الى جميع العوارض التي وقع معه في ساعة
كذا من سنة كذا بعد عدة كذا مع من الكسوف السابق عليه المعلوم
وقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الهجري
او الرومي الذي مبداه بعثة نبي على صفة كذا وكذا جالس على السرير
بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي
باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي كما قال لك ما
علمته اي هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحل على كثيرين لانك
علمته بصفات معقولة وتعرفت كلية ومجموع الكليات المفهومة
بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد لكن بحر بتصوره ما لم يكن
معه مشاهدة الاحاسيسية او اثر اي حضوري او التخيل الذي هو ابقاء
ما لاقى في الباطن لم يكف في كون الشئ ممتنع الصدق على كثيرين
ولذا امثال وبذا العلم الكلي غير كاف لوجود ذلك الكسوف في هذا
الوقت ما لم ينضم اليه الاثر علم واحد لا يتغير بتغير من الاوقات

الى الحضور والى الانقضاء بل هو الثابت قبله ومعه وبعده متعال
عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة
متعلقا بها في درجة واحدة فان تعقلت هذا الوجه من العلم قد يحصل
لبعض الاشخاص في البشرية بعد عالم فيكون زمانيا لا محالة الزمان
بجدوته قلنا زمانية بعض افراد المختص بامر متعلق بالمادة لا يبقى
تعاليه عن الزمان بحسب ذاته ولم يكن الى حصل في حق الله تعالى
سوى ما ذكرنا لما عرفت من تغيرهم الاضافة الاشراقية ونسبتها
الى الاعيان الخارجية وهو متفق بالاتفاق الفلاسفة مقدس من الاحساس
والتخيل والعلم العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء الحسية بما بعد
الكثرة فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء
وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه
كلي مقدس عن التغير مستعال عن التجدد والانصرام هذا طريقهم في
كيفية علمه بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور و
من لم يجعل الله نورا فما له من نور فصل في ان واجب الوجود مريد
للاشياء وجوادة ففي هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته
للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته للاشياء من حيث هو خفا مض
الحكمة ودقائق المعرفة وللصعوبة مسلكه ودقة مأخذه انكر بعض
الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كالخالق للوازمية والطبائعية
القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيها من فائق الحكمة

وبدائع

وبدائع الفطرة ليس بامر العدم قطعا وكلمة بل بعالمها والاجابات القول
بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذا يقله ابليس ومن هذا القبيل
ما ذكره ابو الحسن على الاشعري واتباعه من ان العقل يرجح الواجب لوجود
العالم على عدمه من دون مرجح حتى قالوا وواجب حتى ولو ازلية طائفة
اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزائد على ذاته
طائفة انه لو لم يكن لذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يقل ان على قادر
يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة على ذاته كيف لا والانسان

حجام

الحضر اذا صورة حجام يحكم عليه في صورة حاكم لان الباعث
للاول مستحدم ومستعبد له في تكميله ومن الذي يستخدم المخدوم
المقصود ويستعبد العبود المسجود فجميع هذه الفلتات الفاسدة فانى
فات من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا الخط الذي مقصوده
في حقه تعالى وان ذاته اجل واعلى من القصد والطبيعة وعن
همة زائدة في رتبة رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في

التدبير

مبحث العناية لو تنظنه لكما ذكرناك عن السقوط في هذه المزالق مع
التحرير اللائق والتأمل الصادق وما يناسب هذا المرض ان
الارادة لكي يكون نوعا متاكدا اجمل وعقيب داع هو تصور
الى ذلك اما تصورا ظنيا او تخيليا او عقليا موجب لانبعاث القوة
المقتضية او المركبة بعض الاجسام كالعضلات الآلية والاعضاء و
الادوية المخلوطة بامر معدل للطبائع الاجل طبيعة بعض ما هو

اوترتب فيها الوجود الى الملكوت الاعلى اصول ذلك النحو اللائم بوجه
مرا لوجود وقد يكون نحوا خفيا لا يتبين مسبوق بتصور اقبل مقارنا
مقارنا له ومن ثم يقبل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد
لا يكون كذلك بل علة خفيا مباينا بحسب حقق الذات الملاركة بنفسها
او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبا
لوجود الاشياء ولذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها
فان السوق اغا يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد
للمجردات العقلية ما اراد تها غاية عن الشوق فانه اجب تقاسم
لبراءتها عن الكثرة والنقص وكونه تام الفاعلية بكون علما بذاته
وهو غاية العظمة والجلال والكبرياء والجمال عن ذاته وعالما بجميع
بذاته الذي منبع طبايع الخيرات وهو اجمع لكل اجمع بجميع ما يصدر
عن ذلك الكل من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد
الاشياء لا لاجل ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته فالمراد في
في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث القادرية
ان ما كانت فاعلة لكل على هذا السبيل كان فاعلا موفر الفيض
الشيء فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بصدور الاشياء الصادرة
عنه عين ذواتها على ما قدمنا الاشارة اليه فكذلك محبته لذاته وارادته
للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأ لها وبالعرض
اي من حيث كونها منسوبة عن محبة الذات فارادته للاشياء والعلم

اي مرتبة لها عند هذه الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء
معقولة له مرتبة عنده رضيا بها عنده على نظام هو احق النظامات الممكنة خيرا
وكما على ان تبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء فالاستغناء للنار تعالى عنه
عن ذلك علوا كبيرا عند رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير
المقتضى لوجود الاشياء زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم
وارادته لفيضان تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته وبين
علمه بذاته فرقا اي تقدير ارادته تتخ للفصل عين ذاته لا عين علمه بذاته وعلمه بذاته
عين ذاته المستدرجة بوجوه ما سواه كما عرفت فكما ان للعالم مراتب فكذلك
للارادة ونفس وجود الاشياء اي رجحانه كما ان نفس علمه بها هي نفس رضاه لها والى
ذكرنا اشير بقولهم ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ الاعلى سواء اي ذلك
المعلوم خير وشر شاف لمهية قابض خيرات من ذات المبدأ المقتضي لفيضانه
لذلك مرضي لسوء بهذا سواء الارادة في حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له كذلك
خير فلان معلوماته بمقتضاته فيكون خيرات لان الواجب تعالى في غاية الشرف
والجود فيما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد بحسب مقتضى فان الفياض المطلق
والفاعل الحق لا يقتضي الا احسن ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجود الاشرف فالا
شرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهان مذكور في كتب اصحاب الاشراق الم تر ما عارف
كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية من المواد المتوهمة عن القوة والاستعداد
ثم النفوس الكلية ثم افلاك الصادرة بتوسطها على السبع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا فتور
في ذواتها ولا عياء ولا فتور في حركاتها عاشقة لا نوار القدس مطيعة امر ربها

ولها الفضل من كل جهة البهولانية فيها مثل اثرها وافضلها فيها من الاشكال
افضلها وهي الكروية ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما
علمت ومن الكيفيات والمزية افضلها وهي الضياء والنورية وتشارك
السابقين الاولين من الملائكة المقربين في انها احطيت افضل ما تجوهرت
ندوشت به في اول مرة وبدء فطرتها وكذلك اعظم جهاد اشكالها والكيفيات
المرتبة التي تقتضيها والكمالات الممكنة في حقها الا في النسبة مع حفظ لونها الضيا
فانها لم يمكن لها في اول الفطرة ان تعطى الشيء الذي تحرك اليه وهي السرعة
في الاجسام واسمه لان النسبة بعد الاعراض عن خروج شيء من احشائها فالاولى لها
وبه يختص النقص في اخس الاشياء التي من شانها ان يوجد لها اشياء
فضيلة ولا يمكن غير ذلك لان تجريدنا عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا
لا جسما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضاد ذا فلا يحصل فيزداد الى ما شاء
الله ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام
لان نظامها متعلق بحركات الافلاك وانواعها ونظام الافلاك و
ظل نظام ما في الافلاك التقضاء الباري علمت ان الموجود بهذه الصورة
على سبيل البخت والاتفاق كما توهمه الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع
خارجة عن ذواتها كما ذهبت المعتزلة ولا عن الطبيعة التي لا شعور لها بما تبدا
تها فضلا عن شعور بما يصدر عنها كما ذهب اليه الدهرية والملاحدة و
الفاصل ان النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام المحض

الجزء الثاني

الخير والكمال لبارئه المبدء والاعلى عن النقص والشين فهذا النقضا
على وفقه يجب ان يكون ثم النقصانات الممكنة والكمالات التي قلت ان الاقول من البراهين
التي سمعت لهذا الباب انه قد تبين وتحقق في الكتب الحكمية كتحصيل
بهمنيار وكتاب الحواشي الصفا طبقا ذهب اليه طائفة من متالهي
الحكماء ومحققي الصوفية ان جميع العالم من العقول والنفوس والاجرام
الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية فتقول اذا كان
العالم بجميع اجزاءه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اشرف مما هذا النظام
الموجود سواء كان فوقه تحاما وكما لا او في مرتبة من مراتب شرف في مجرته لان
ذلك المتصور ومن لا بد ان يكون متدرجا مع هذا العالم تحت طبيعة واحدة
نوعية اولا وكل الشقين ممتنع فتصور النظام الاشرف مطلوب باطل اما
الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جوهر ولا اعراضا في نشأة جواهر هذا النظام
الموجود واعراضه وما العقول والنفوس وسيول الافلاك الهيولا المشتركة
كلها اذ منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات الفاعلية الله
تعالى لما لم يقتضيها ذلك الفاعل بها لا بغيرها بالذات بل بذات مركبة من
القابل والمستعد اده واعراضه المفارقة فلا يمكن غيره فكل ما وقع من
تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع آخر مباين لذلك
النوع في تلك المرتبة فلا يكون في شيء من المراتب من الانواع الا ما هو
الواقع فيه لا غير وما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف
النواع بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون

يكون جنسها وفصلها واحد كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلا
تحصار نوعا تها من الصور مما صدرت من المبادي بحسب جهاتها اللازمة
اما مطلقة او بضرب من الصور السوابق بلا مادة ثانية الامور العارضة المفارقة
فلا يكون وجود غيرا واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر المتقومة بها فمع اتفاق
الموضوعات والكيفيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض فولو
لا مجانبة التطويل لبسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الا
عراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع
انواعها لكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انواع المركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات
المزاجية وقد ثبت بالفعل ان الطبيعة عالم توقف على النوع الاتم في عالم التركيب
شرائط النوع الانقص كما لها لم تدخله فيما هو اعلى منها وهذا امر معلوم
بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهرا وعقلا استفادا هو افضل بقية الخليفة وخليفة الله في
ارضه كما ان العقل الاول خليفة الله في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم
الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض
مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يمكن ان لا موافقا لهذا
ذا العالم بحسب الهيئة وهو مخالفا في امور غريبة فقد بطل ان يكون مخالفا له
بالنوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام اخر مقدما لهيئة مع هذا
النظام الموجود فلوجود منها ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير

مسبوق باستعداد مادة وتجيؤ قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا
لقبول وجوده بالاستعداد سابق وكلما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخص
واحد كيف وكل استعداد فيتمم الى قسمة فلكية حركة مستقيمة وجهات الحركة
كانت محدودة محيط الاجسام دائرية لا بد لحدوث الاستعدادات من حركة جسم
يجري على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركة المتكثرة هذا نهاية ان
مهيتها مهية التي روالافتقاء والعوق موجبا التكثر الاشخاص من نوع واحد
بالعوارض الطارية لها من خارج النوع ولازمة ومقتضاه لا يوجب التكثر
لا طرادا فاذا كان كذلك فقد بقي وجود اجسام كثيرة قدرة للجهات فالعالم
حينئذ واحد وقتة واحدة مع ما يتعلق به تاثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجود
على سبيل الابداع والصدور ما نوعه منحصر في شخصها وقد بينا سابقا ان الله
ركبه بسيط اجزاءه في حدود انفسها لا ينافي صدورها عن المبدع الاحدي الذات
مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بجهة اخرى وحيثية اخرى
وحدة العلة يوجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري عالم المتشخص
بنفس حقيقته كما يجوز اهل الحق وتشخص الممكن بمقابل وجوده كما سمعت مسالة
نيابي ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب قابليات وشوائبه
ومنزع انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات
المبدء الاعلى وعلى بعده هي بعينها علة قائمة وكلما هو غاية اهل الاشياء فهو في غا
ية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه بالخيرات لا تصور كونها كما

ذا شرف محاوقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدا تعالى فهنا معلولة
له تعالى اما بذاته او بالتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما
هو علة لعلته بل يتممه ويوافقه وايضا لا يكون ذوات الوجود امرا جزافيا واتفاقيا كما علت
بل كل مرتبة منها وان كان طبيعيا يجب ان تكون كذلك اعني السفل او فسريا كونه
كذلك او ارادتيا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان اذ كل ما يكون شيء يجب
عن سبب يرتقي في سلسلة الاسباب الى المبدا واحد واسباب فرد يتسبب عنها
شيئا وفشيئا عدة الامور على الترتيب على بها فليس في الوجود شيء منها
بطبيعته وعلله واسبابه فاركات المتنوعة الغير المنتظمة بالقياس
الى طبيعة غير قارة مستقيمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب
المؤدية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس
الى لحن السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي وجود الاصابع
الزايدة على خلقة الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمر وعمل وان كان
شرا مما هو بالقياس الى الكل طبيعي وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر
لك ان تعلم كل شيء بالاسباب والعلل بان تخرج عن بيداء الحيرة المظلمة متوجها
الى الله تعالى وترتقي الى علم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدا
الاول حق معرفته ثم ما تيلوه من الملائكة العلية ثم ما تيلوا من الملائكة الحافة
بازن ربها ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها
واثارها من الاستقسات ثم الامزجة والممتزجات التي يوجب الحركات و
ما يترتب عليها من الكاينات الرايت جميع الاشياء كما عندك ملا يدبك

وعرفت

وعرفت بهذا المعنى بالوجدان كما تعرف الان بالبرهان المطلب الثاني في بيان
جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لغرض ولا لعوض وهذا
التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين ويمكن الاختصار على قولنا المفرض
افادة ما ينبغي لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته بذه
فادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد
الحقيقي ليس الا المبدا تعالى فان غيره تعالى انما يفعل لغير الغرض من الا
غراض العاجلة اليه سواء كان ثوابا او لذة او نفي ما من العقاب او الالم
او تخلص عن بذاءته او استكمالا للنفس وتشبها بالعالي او ازالة لحزية ما
هو في معرض الزوال او الراحة عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلة تتبع
او غير ذلك واما المبدا الاعلى فيفيض الخير بارادته على ما يمكنات بحسب بالقبلة
كل على ما يليق بها من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال ما اجوده فنقول لو اوجب لذاته اما
ان يفعل بقصد وشوق الى الكمال او يفعل لذاته اي فعله نظام الخير في الوجود فيوجد
الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن للعوض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد
ولا فادة والاول مع ما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول
كمال مطلق له لزم ان يكون له علة منتظرة هيف والقسم الثاني حق وهو انه يفيد
وجود الاشياء على الوجه الاتم للغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد لا يبقى لعل غرضه
من فعل الخير امر يعود الى غيره وهو الصاق كل مستحق اياه مطلوبه فلنذكر ذلك الامر
لو لم يكن وجوده عنده او من عنده لم يكن مقتضيا للفاعلية ومرمى للفعله واذا
كان كذلك فليغيره مدخل في تتميم كمال لا يتحقق الا بحصول تلك الجوية فقد علم ان

ان الداعي لافاضة الخير من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح التغير الذي
هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقايص والشرور الواقعة في ضرب
من الممكنات وعدم وصولها الى كمالاتها المتصورة في حقها فهي القصور
قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك و
قصور قابليتها ينتهي اخر الامر الى لوازم المهيات الامكانية ومنبعها
الامكان قال المعلم الثاني في تعليقات الاول قام القدرة والحكمة والعلم كا
مل في جميع افاعيله ولا يدخل في افعاله خلل النسبة ولا يلحقه عجز ولا قصور والا
فات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول
النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على
معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط
وامثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك
العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طباع الشي ولا مما يمكن حصوله
من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذا
تي وكقصور كل قال من العقول الفعالية عن وجود متلوه وسابقه
وقصور النفس من رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن
الجميع فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود
الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من المهيات المعروضة للوجود لا يخ من
شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت امكانياتهم ومن عداه من تفاوت
طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الا

امكاناتهم حسب

مكان

مكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبرياء الاول
والثاني ما يكون عدم مقتضى الشي او ما يمكن حصوله من الكمالات الثانية وغيرها
ولا تصور هذا في غير ماديات ما والابداعيات حيث يكون وجود كل منها على كل
ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى وما عداها من الامور المتعلقة
بالمادة لا يخ من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب
تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى
هو الامكان لانها صدرت من المبادي لاجل جهة الامكان فيها فمنبع
الشر مط هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر فهو ما
يمنع الشي عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال للوجود كالبرد
المفسد للثمار والحر المعفي لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب
والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها الى كمالها العقلي كالبخل والجبن
والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها وافعال الذميمة كالزنا وسرقة
والنميمة واشباهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء
التي معانيها وجودية ولكنها يتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند
الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات
له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا
وجوديا فلا يخ اما ان يكون شرا لنفسه الغيره والاول بط والا لما وجد اذ الشي
لذاته لا تقتضي عدمه او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها
لا مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني

تبييض

لان كونه شرا لغيره اما لانه لعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته فانه لو
لم يكن معدما لشيء اصلا لا لوجوده ولا لكماله وجوده فليس بشر لذلك الشيء للعلم
الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فلا يكون شرا لذلك الشيء
فاذا كان كونه شرا لكونه معدما لشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك
الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات
من الكمالات النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى
المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في التسخير قواها وكسرها لكنها خيرا با
لقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار
والشربة بالنسبة الى من يفقد به سلامة فعلم ان الشر اما عدم ذات او
عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه
عدم شر محض فقد ظهرت مما ذكرناه عدم صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء ما صححوا
بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتجاؤا تارة اخرى
الى انها ضرورية وما ذكره من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذ
هان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوا
زم المهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق ا
المهيات لا من ذاتها فلا مع لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس في
الشق الاول الذي لا علية له اذ من المعلوم انه ليس للمهيات في كونها ممكنة
ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب ولا لقصور الممكن عن الواجب الوجود
بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان في المهيات علة بل انما ذلك

لاختلاف

لاختلاف المهيات في حدود ذاتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص
في جميعها متشابها لكانت المهيات مهية واحدة بل الكلام فيما هو من ا
لقسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل
بالفلسفة للانسان مثلا فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر
لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه انسان
بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لا صلاح في ان
يعم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد
فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما لا يكون الا شرا محضا
او مستوي الشر او متساوي الطرفين فمما لا وجود له اصلا حتى احتيج فيه الى منشأ
ومبدء اخر سوى واجب الوجود بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا
كما توهمه كفرة المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان
ترك احدهما شر محض وترك اخر شر غالب فيجب صدورهما عن الواجب بالذات
مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرآن
من الشرور والفساد الناشيان من سنخ التضاد ومثال القسم الاخر
عالم العناصر الموجب للشرور على وجه النادر ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة
الجواد والا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك ايضا انما يكون
لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق الخلق سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم
العدم عوالم كثيرة ونفائس جمة غفيرة فمن هذه الحيثية يكون ذلك شرا قليلا
مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد ولا تفاسد فمن اين

يحصل الفعل والانفعال والكمز والانكسار وشئ يتفعل البسيط من صورة الى صورة
ومن حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية الاستعداد ويقبل العقل المستفاد الذي
يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والمحيط بالمعلومات والتخلص عن
الغرور مع ان المشاهدة الوقوع والافات لازمة في حق الطبايع من مضادات
وقعت بين سكان عالم الظلمات من دون الالتفات اليها من المبادئ
العالية والمفارقة ووجود كل من الخيرات موقوف على سلسلة من الاسباب
يلزم من عدم عدها وهو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع نقيد بعض
الشئ من نوع اقرانه ما عدده خرام من ظن ان العالم لاجل الانسان وتنظيم الامور ما خلق
الا لاجل الانسان وبهذا جهل تحقق كيف لا غرض للعالم في السافل والاتقاء
له اليه خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي وليس ان الباري
مستقل الذات كما توهمه الاشعرية بالجواز القبيح والمفاسد وتمكين الظلمة
والمشركين في افعالهم وعقايدهم وايقاع الدوراية وتسلسلات
الدهرية وامثال الاطفال عن حفظ سنة فرضها نهم بما انتهاء ذلال العلماء ورفعة
حال الجاهل الغير ذلك من الوقايع وقد قال الله عز من قايل وما ربك بظلام للعبيد
الكل توابع لقضائه وقدره ولوازم فقاده الحركة كلية لاعراض علوية مقدرة بهيئا
تها لا زمة تنتهي في عالم الفرك قال الله تعالى وكل شئ عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم وكل شئ عندنا بمقدار على ان جميع اسباب الشر انما يوجد بقدر كرة القمر
في بعض نواحي الارض التي هي حقيرة بالقياس الى الافلاك المقدورة تحت ايدي
النفوس المطمئنة تحت اشعة العقول الاسرة فقبضة الرحمن ولا نسبة لها

الى جناب

الى جناب الكبرياء الباهر جزاءه على الضياء ثم ان اصابة الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الا
شخاص من بعض الوجوه والانواع فخصوصيته وعاما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ
قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي
لا شئ الا ما تقدم تبين وتحقق بالبرهان الساطع ان كل ما يقتضيه حكمة تعالى
وفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه شر كان الخلل في عقله وقصورة فهمه فلا شر في
النظر الاوسع خير من جهات اخرى لا يعلمها الا من شاء ما وسوجل ثناؤه فاذن تصور ذره
الشر في جوار شمس العالم لا يفيد ما يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكل الاكاشة الرواء
على الصورة الملحية البيضاء تزيدها ملاحة وحسنا واشراقا وصباحة فسبحان
من تقدست كبرياء عن تقصير الافعال تصوير الامثال والاشكال وجل جنابه عن
توهم هذا الخيال الفاسد ثم لا يبعد ان يذهب بعض الاوهام العامية ان الفا
على الكل اذا كان مختارا فلم لا يختار ما شاء من الخيرات الشرور فلا يمنع
عليه شئ فهذه الابحاث ساقطة بعد هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان تعالى
اوجع من هذا النمط الذي تصوروه ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النسبة الى الشئ
ونقيضه بلا داع ومصلح اذ كان ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك
حقايق الاشياء وكيفية ارتباطها الى المبداء الاعلى جل كبرياؤه فاركبوا كثيرا من
المحالات النابشة من عقيدتهم الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح بلا مرجح ونفي
اللزوم في شئ من الاشياء وتجويز كل شئ من الله تعالى ولم يفطنوا انه على تقدير
ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جزافية
كما قلنا لم يكن اولياء الله وانبياءه وخلص عباده مصونة بالجن الشديدة والسلطة الا

لا عادى عليهم عدة مدينة بل كانوا جمع لهم بين المغوية فى الاخرة بالسلامة فى الدنيا وانخف
من ذلك ما قال بعضهم من ان الفقر استرداد قالوا بالايجاب والجزاء الافعال فجوابهم
فى هذا البحث من جملة الفضول لان السوال بلم من صدور شئ وجوده لصدور الاستراق
من النار لا من صدور صفحا لذا انتهاء وجوابه بعد تسليم هذه الفترة او على سبيل الاعظام
القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات
الاشياء الصادرة عنه معلولة عين مرتبة من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت
ان كشفهم عن كيفية وقوع الشر فى هذا العالم لا جل ان البارى تعالى ما خير فحق لبسيط
عنده بهم ولا يجوز صدور الشر عالا جهة الخيرية فيها فيلزم عليهم فى بادى النظر
ما ذهب الثنوية لاجله الى اثبات مبدء بن احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ
الشرور فقالوا لا ذلة هذه المفسدة ان الصادر عنه تعالى ليس لشر بل العلة
عنه انما يترتب بالكلية عن الشر وانما يلزم شر قليل بالاتفاق ومنه الهيولى
التى شأنها الامكان وكلا القسمين من افراد الخير بالحقيقة فيجب صدورها
عن الخير الحقيقى وغيره ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضى مبدأ صدوره
وقد تقدم قرار سلطان الكلام فى دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور
الواقعة فى هذا العالم كالجهل والكفر وامثالها بقضائه وقدره لوجب علينا الر
ضاء بها بل الصبر واجب كما فى حديث القدسى من لم يرض بقضائى ولم يصبر
على بلائى فليخرج من ارضى وسمائى وليبعد ربا سواى ولا شك ان الرضاء
بالقبيح قبيح كالكفر ورضاء بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين
واجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقتضى بان الواجب الرضاء

بالقضاء

بالقضاء لا بالمقتضى والكفر واضرابه يقتضى لا القضاء وحصل الانكار المتعلق بالمتعلق
والتبليغ انما هو باعتبار الحمل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر
اجل خلقها وايجادها والرضا انما يتعلق بايجاد الذى هو فعل الله ليس
شئ لا علت ان جميع الاشياء من مراتب قضائه وكونها معقولة له عارة
انما الوان الفرق بين القضاء والمقتضى بالاعتبار بل الحق فى الجواب ان يفرق
بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو
الرضاء بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهى عنه هو الرضاء
بما يصير القضاء بالذات على سبيل الاستمرار والملزوم وهى الشرور اللا
زمة للخيرات الكثيرة وهذا ايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل مقصد اليها
بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئى الموصوف به واما اذا اعتبر كونها
متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس الى انتظام الكلى فلا شر اصلا
ان هذا الترتيب والتميز من الوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان ا
كثر افراد الانسان الذى هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشر
ور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الاجلتين اللتين تستحقر بالنسبة
اليهما السعادة والشقاوة الاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها المدر
كة النظرية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغى ان يكون فوا
بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثر بنى
آدم اضداد هذه الامور اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من
الاشقياء والاشرار لا سيما والاجهل فاعلم ان الجهل الذى لا نجاة منه فى

في الآخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود
اليقين الذي يوجب قسطا وعدلا وافرا من السعادة واما الجهل البسيط الذي
لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذلك حال القوتين الاخريين
فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد النزول فيهما
لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى
صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسا
مها الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال
والصحة والمتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط
فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشيء ليس بغالب على ان الحكم
الجزم بان رحمة الله لا تنال الا قليلا من عباده مشكل وقد قال الله تعالى
ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على انخراط الجميع
فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول
المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم
البخل والمنع هناك فقد كان جائزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرا عن الشر
والآفة اصلا لكنا نجيب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد اوجد
ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما كان الشر
اعظم فان عدت وقلت لم ما اوجد القسم الثاني بلا قصور وآفة قلنا
فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو
كانت الهيئات كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم لها لكانت الهيئات

واحدة

واحدة ومن المح ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النار من احراق
ثوب لا فيه الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا آخر لا يحرقه النار او لا يكون النار
نارا محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل
البشرية من الفضائل والرذائل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات
والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة فينا فلماذا يعاقب
من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات وافتراق الشهوات فاعلم ان
العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي عن سمات الحادثات يتولى
عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترتب عليها الثواب
والعقاب بهيئات ساقها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم
الافاعيل الواقعة منا قبل وتمامها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعا
تها فالمجازاة اظهار ما كتب علينا والقدر وابراز ما اودع فينا عزيز في طبا
عنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم وصفهم وان جهنم
لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة
جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك كاعتيادك
بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب فتقول وترجع فتقول
ان ما حاول الفلسفي ان يضم للشرور والقبائح الكائنين في الوجود مقدرة و
يجيب الله عز وجل الى عبارة فقال ان ههنا لما هو صلاح وخير بالنسبة الى
النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والا
مر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح الكلي واهمال جانب الجزئي كمن

قطع عضوا اصابه سم الحية لصلاح الجسد ونظام الكل وجعل كل شر وخير
لاحقين لاحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من وجهين
احدهما انه يلزم منه ان رب العباد قارفهم وما جرى بهم ورماهم بالمصايب
والنوايب تقديا لغير بهم عليهم وهذا اساءة بهم جدا وسيئ ظنهم بربهم
لان غاية كل شئ معروفة الا نفسه قبل كل شئ فاذا راى ربه يؤسر غيره
عليه ويريه بنصب عذاب لاجل يأس من رحمته وقدم على عبوديته
واى فايدة له في ان يكون ذلك الشر خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير الذاته
لالان مقتضاه مصايبه وافاته وحبا، في المثل نشك خير من سمين
غيرك والوجه الثاني ازاراهم ربهم عاجزا مضطرا واذا ظن انه لا
يجد سبيلا الى صلاح الانام واقامة النظام الا بدخال الضرر بهذا الاعلى
هذا المسكين فانه ان يعتبر وبا عاجزا فانه لا يجد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزا
فقيرا فليلتجى الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فرمن البحر الى الجر
تعالى الله عما عن ذلك علوا كبيرا فقول في جواب بخل ما قال الشاعر هون
بصري ما اشق منظره فيحي يقظان لعين كالحلم فاصبر يحسب راب يرجع اليك
القرار وانت السكينة والوقار فلست اول من نزل في هذا المقام
واستقر من بدا الكلام ثم استمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في انانة
ربيك فاعلم ان الطاعة بكل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو
خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله عليها
العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه شرط عارض غريب فهي بجري قوى

المرض الخارج عن الحالة الطبيعية فكون ميل الانسان الى كشهوة الطين
التي هي غريزية بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث لاحد وث ومرض الخوف
عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب
يحدث في جسم المريض مزاجا خاصا ليس بمرضي ان الصحة انما من الطبيعة
على قياس الحركة الطبيعية الى جملة من الطبيعة في ذاتها والقسرية الى جملة
بسبب نقاسر فيكون كلام الحكيم ان لا يكون هذا وقت جمهور للان حالة القسر
مطبوعة الفهم وبعد قد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفا
وانهم تهم الشيطان فاجتالهم عن دينهم فالطاعة هي الخليقة التي يقتضيها
ذواتهم لو لم تستهمهم ايدي الشيطان فاذا استهمهم ايديها فسدت عليهم فطرتهم
الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مفسدة لجوهر نفسهم البهية الالهية
من البهيات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاجتاجوا الى رسول
يبلغ من الله يتلو عليهم الايات والسنهم الحكم ما تذكرهم عند عهد ذواتهم من
الصلوة والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غير ذلك من الطاعات والخيرات
ليعودوا الى فطرتهم الاصلية وتصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا
كلفة ومشقة كما اشير بقوله ص وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين يا
شرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا بالخشوع لهم ان
هذا المرض الذي عرض لذواتهم وال حالة المنافية التي قامت بهم لولا
ان وجدوا من ذواتهم قبولا لعروضها لهم شهقة في لوحها بهم لكونها بعرضا
للصرم والابطال لهم فاذن كان حاقتضيه ذواتهم ان يحكم بهم سوا

امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لقي منهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان
وهما المغايرة والمنافات فاكونها منافية لهم فلو لم يكن منافية لم يكن ما فرضناه
مقتضيا لها ثم اقول اذا نظرت الى الجوهر الذي يعقل طبيعته فهذه الذي قلت بوجوبه
لسببها القاسر مجاورة يوجب فسادها الى طبيعة اخرى تقتضي بوجوده فنظلم في شكل
كان حتى صارت مهيكة للمركب القسري المنافي لمكونها الطبيعة ومنعت
عن العود اليها فهو فيض خلق الله في كل الارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة
من وجه فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي ملتمة معالم سعيد الشقي ملتمة
ولكن هذا الله سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب جدا ولكنا او ضحناه
الفقه عالم يبقى معك فيه شك فهما سمعت الله عز وجل يذكر بؤلاء بالجهد
والشقاوة فهم اشقياء مبعدون لا شك في ذلك وهما سمعته عز وجل
ينبئ عن خلقه كلهم بالمن والبهاء وبذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فا
نه يعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي هنالك عليها ان ذواتهم لم يستوجبوا
في العذاب لم يكن ليفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي هذا الامانوكاه
عدلا منه ورحمة فاذا وقفت على عرفت ما جهلته وفكرت ان الله تعالى ذكر كل سهم ترقي
وقبل كل عقبة رحمته وبين الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق الله كل ممكن على ما اقتضاه
لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا
على ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل في ظل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي
ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان يعبده ولا تشركوا به

شيئا

شيئا ان تولى كل انس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا ليس ذلك
عدلا من ربكم فانوا بي قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في
الدنيا قال ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون والحديث بطوله اقول وكما تولوا
في الدنيا ما تولوا في الدنيا فانما يتولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان
ذلك شك في ذلك قوله انا عرضنا الامانة على السموات والارض فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية تعلم ان الله عز وجل
لا تحمل احد شيئا قهرا او قهرا بل يعرضه له فان تولاه قبل ان لم يتوله لم يتوله
وبذا يعني الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشقي ما تولاه مطلقا بل حيث يكون
تولي من رشده وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه ما يوحشه بالنسبة اليه فيطلبه
وسفاهته فد يكون تولية ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل فضلا ووجودا وانما
العدل والرحمة في ذلك منه اياه قلت هذا التوالي الذي كلامنا فيه ليس تولي الشقي
من يعرفه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه
انما يسمى شرا لانه مناف لذاته فذلك اقتضاء اول متعلق بنقيض ذلك الا
مر المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان سمعنا ذلك شرا بالنسبة اليه وهذا
الاقتضاء الاول قد يكون وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون بذا الا
قتضاء مخلوقا فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء الاولي الذي يكون خيرا عطائيا
كان ان الخير لكل شيء ليس الا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته ويقتضيه ذاته بذاته
والمتولي الذي كلامنا فيه هو الاستعداد الكلي عاد الذاتي وللانسان الوجودي الفطري
الذي يسأل به الذات المطيعة السامعة لقول كن الداخلة اشتقاقا الى الو

جود وقوله كن ليس امر قهر وقصر لان الله تعالى غني عن العالمين ولا حاجة له في وجود
وهم ليجيب بسؤال امر اذن وعطف ولانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال لم يهم بسبحان
مهيئة انبئني بان اوجد في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى كن اي ادخل
حضرة فقد اذنت لك كما قال الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني
اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق
السؤال الذي عن الطيران لكون لم يسم ذلك اذنا وستى امر الجليل تبارك
اسمه امر قصر وكسر فذلك الذي اقتراعة من الامور واستدعاء وفطري من طبعه
ورحمته من الله ليفيدهم من مشكوة لطف الجلال فلو الهك قد اتصل با
السماء والارض من الذي اخطب به قوله من سبحانه البتة طوعا او كرها من
شاهدة جمال القهر باطرت به السماء اطوارا رقصها فيها بعد في ذلك الرقص
والنشاط وغشي بها الارض بقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسيرانها
لذة القهر هو الذي عندهم ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلب اخذ بها حتى
قالوا قول الواصلين ذي الحقيقين المقيمين الطالعين في فهم فهم حتى يتلى لاهم غير

الفن الثالث

يعتري الفن الثالث في الملكة بسبان الخرج وهي العقول المجردة بسبان الملكة
والانوار والقاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية و
وقد يطلق الملكة على غيرها الفي كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس
والطبايع وما كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب
ان يبحث عنها في القسم الثالث المعقول لبسبان البحث عن الامور الا لهية
بعنوان الموضوعية وان علم وجودها في المباحث الاخرى بعنوان المحمولية

فان صاحب

فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال اجرامها الطبيعية من جهة تغيرا
كثيرا خير بيانات وتعليمات في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات
الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج بالعقل الهيولاني الى العقل بالفعل
وكبحثه عن مادة عناصر الاجرام والامزاج المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة
بالفعل لان ما يكون بالقوة في العاقلية العقولية لا يخرج الى الفعل في شيء منها
الا بخروج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل وفاعلا ورا وسببا ولمنتهى الاجسام
وما هو لا مفارق عقلي ليس سوى الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد
علمت ان الشيء قد يكون سبب الوجود نفسه مستقرا وبسبب الوجود الراجح
متأخرته هذا لا عتبار يجوز كون شيء موضوعا لعلم وعمولا لغاير فيجوز كونها
مما فيهم عليها البرهان التي هي علوم تبحث فيه عن احوال معلوماتها سواء كان
طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث المتكلم بين الهيولى والصورة المؤديا
الى اثبات مقسم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فتضبط
البراهين في اثباتها كثيرا من المواضع مثل ذلك ذكره الحكيم في كتاب
في كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف و
نتيجتل هذا الفن على فصول اربعة الفصل الاول في اثبات العقل اي اقامة
البرهان عليه وتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان المصادر عن
المبدء الاول اما هو الامر الواحد لانه اي المبدء الاول بسيط اذ ذي
التركيب والتشريف متنافيا الوجوب بالذات على ما مر فما لمبدء الاول
بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه

في المرتبة الاولى الاشياء واحدة وتصور الكثير الذات عن درجة الابداع ليس
لقصور قدرته تعالى عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل
الذات تام الفيض بل عن قصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في
جميع الاشياء واحدا بعد واحد وليس يفيد الا رتبة الاعداد او الكثير جهات
الافتقار والايجاد دون الافادة والاعداد بل لقصور الكثرة والجهة
غير ممكن ان يكونا اول من فرع باب الصنع والابداع وقرره فاقة الكتاب
الافتقار والوجود الى المبدء والطباع كما قاله الشيخ الرئيس في الكلية
الالهية ليس في طباع الكثرة ان تكون عنه ولا في قوة الجسم ان
يظهر منه مبدء ما فنقول ولذلك الواحد الصادر من الاول اما ان يكون
هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرضه للجسم معلوم لانه
كثيرا ما يحل طريقة المتكلمين فنحن نظم دائما طريقة غيرهم فلا تكسب ايانا
المحصلة من الجوهر الذي هو الجسمية والهيئة التي تحصل بها تختلف
اوتوعا والنوع ما لم تحصل لم يوجد لا يمكن ان يكون هيولى لعدم تقومها
في نفسها لانها لا تقوم لها بالفصل بدون الصورة بل تقومها بالصورة
كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة بالذات لكانت علة لباد
يهوم والعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء ليكون علة لما بعدها واول الصور
علة لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا يجوز
ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا تتقدم
بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها في سببيتها للهيولى الا حينما يجيء في

تشخصها

في تشخصها وقبول اعراضها المختصة اليها بل هي شركية لقيتها لواحد
من الصور كما مر فصور الكتاب لا يجوز ان يكون الصادر الاول عرضا
لتعالقه وجوده قبل وجود الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر بشرط
لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليست قائمة لمكن هي اول الصوادر ولا يجوز
ان يكون اول المبدعات نفسا ولا لكان فاعلا قبل وجود الجسم لان
الصادر اول علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت
علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال اذ النفس كما
تفعل بواسطة الاجسام قال الشارح الجديد لانا ان اوجبنا العدد من
جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروط
فاعلية شيء فيتعدد اثاره كما جوزوا تعدد اثار المبدء الاول بسبب جهاته الاعتبا
رية والفيلاسوف ان النفس لا توثر الا بالة جسمانية بل قد توثر بدونها وبعض
خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما هو مقرر عندهم فان
قيل فليكون مستغنية عن المادة في ذاتها والفعل جميعا ولا تحتاج بالعقل
الا اذا قلت العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فعلى هذا لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو النفس ويكون ايضا في اول المرتبة بدون الالة اقول
واما الجواب عما ذكره اولا فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب تعالى لا تحقق
مفهوماتها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب
تعالى بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة وان كانت محققة

لان ولية انما يتحقق بوجود طرفيها ماجدا لانما وذهنا اوخارجا كما تحقق في
مقارنة وبذا المساوقة بمعنى لاينافي اعمية موضوع المسالة عن موضوع
الموجبة من حيث ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون المسالة لان
بذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا لاعمية باعتبار طبيعي الربط الايجابي
والربط السلبي حيث ان ثبوت الشئ لشئ يستدعي ثبوت ذلك الشئ له
وسلب شئ عن شئ لا يستدعي ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل
الحكم فحينئذ لم يكن الذات احدية لا تصور شئ من المسلوب عنه وليا كان
او تفصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا
لا تخلو من نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن قابل ان يكون موضوعا لتفرقها
تها وافعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها في دامت القوة باقية فيها لابد
ان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى اذا اكملت من جميع الوجوه بالمكنة لبعاد
رت عقلا محضا لم يمكن ان ينسخ منها ما يتحقق جوهرا وغيرها عن الاستقلا
لوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها اذا النسخ والابطال من خواص المسادات
وفي عالم الملكوت الصرف لا يكون تجددا فترة او ضعف او كلل فكل ما اخرط
في سلك الملكوت بين لا يخلو عن ثلاث مرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان
ان كانت في غاية الاتصاف المتصور فحا النفوس ما دامت كونها نفوسا
بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصاف صدرت عنهم الا
ثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة
تعلق ما بالاجرام وعن نسبة ما وضيعة لابد انهم ما يقاس الى ما يشرون فيه

ولو كانوا

ولو كانوا مبعضين بذلك العالم القعالا كليا بذاتية تعلق بعالم الوهم والخيال
والشبح والمثال التي لا تتحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي النسبة
في التاثير لجميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا يتحقق تخصيص
نفوسهم بالاخصاصة تعلقها ببدن مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجودا
لصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية عن معشوقات الافلاك
في حركاتها واسباب الاقران كما لا تنتهي من القوة الى الفعل وبديهة العقل
شاهدة بان النفس التي هي المتصورة للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون
علة لجميع العقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز
ان يكون وجود جوهر مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب
نفسا وتوقف الكلية الفعل على الالة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء
قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي وجوده المطلق شاهة
على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزء
لامر آخر او لم يكن وسواء فعل بالة اولم يفعل ثم ان ظهر امتناع شئ
من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا يخرج جواب آخر
عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى لا يقال انكم قررتم ان الوسايط ليست
مؤثرة بل مجتمعها بل شرط لوجود ما فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل
لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا واخرها
لوجود الاخر فلابد وان يكون الاقوى هو الاشرف مقدما في الوجود على الاضعف
والاخس اذ المعية بينهما توجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب

الترجيح للمرجح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير ذلك الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب المهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وان كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباينة الذات عن صدورها عن المبدء الاعلى فرادى وازواجا وعن دخولها في دين الوجود افواجا لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم و

السبق

السبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب المتاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول لا نسلم وحدة الباري ولو سلم فلا نسلم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نسلم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نسلم امتناع تقدم احدهما على الاخر فلا نسلم امتناع علة الهيولى وتوقف الصورة في فعليتها

فانا لا نسلم

عليها ولو سلم فلا نسلم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب لا يكون موجودة ولا نسلم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المع هذا غاية ما ذكره لكن المستنير بانوار الساطعة لا يدهشه ظلمات هذه الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرفة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانية

فصل

فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعد ما تبين بصناعة المجسطي

المجسطي

ان الافلاك

ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمة من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية او امتناع الخرق والالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى الكلية يظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة او مركبة لا جزئية تنفصل الكلية اليها كما تنحل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على العقد المشهورة المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع الموارد الدالة باجمعها عليه من كسف بعضها البعض وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما تقع له الاتصالات جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتقديس واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا اخر غير حو كوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة الله تعالى وملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة و ان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا ورجعة واستقامة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاك متكثرة بان يكون بعضها مو

او عقولا متكثرة

موثر فيه بعض اقول هذا شق الفلسفة يرجع الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما
نختاره وهذا لم يذكره احد كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شئ منها اما ان يكون
مع العقل الاعظم صدور الكثير عنه او لا فان كان بتوسطه ترجع الى الشق الاول
والمراد تاثير الفلك التام من تاثيره بنفسه او بجزء كي يطلع عليه لا ما يزان
يكون المؤثر فيه الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن
عقل واحد كما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا سبيل الى الثاني الا ان
الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على
العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لان شاي
المحوي اخس كما قال بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات البعد ذا المرتبة
من المبدء الاعلى وهو مصادرة على المطلوب وكانه ظن ان كل ما هو اعلى امكانا
يجب ان يكون اقرب الى الواجب تعالى عنه كونه مكانيا وقال بعضهم
يكون اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشرور والمهالك وهذا
اولا وان كان فيه مع لانا لا نسلم ان التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون
والفساد يوثر في التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والافات في اجسام
ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات
من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع
ظاهر اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار الناشئ عن كثافة اعظم
من الحاوي وان قصير الطول فالبعض من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف
فالاولى ان يقال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان

الشمس

الشمس اعظم جرما واشرف نورية من فيها وان كان فلك مريخ اعظم من فلكها
والحال فيما بين فلكيهما كما ذكرنا فلكيهما الجلس ذلك لكن التفاوت بين العلو و
السافل يخفى لمثل هذه المطالب اي نفي علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون
اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك ان شيئا من المحوي لا يكون
من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له والاخس الاصغر اسخى الا ان يكون
علة للاشرف الاعظم وعدم ان الحكماء لهم طريق عالم مع امتناع صدور
جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة والنفس اما الاول فلعدم المجانسة
لاشتراكهما في القوة والهيولى لا يكون علة فاعلية لشئ والاشتراك الاجسام
في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها على البعض بالعلية او المعلولية وعن
بعض اخر بالذات والا لزم تقدم الشئ على نفسه وعما الثاني والثالث فلان
تاثير الجسم سواء كان متقوما الوجود بالجسم او متقوما التاثير لا يكون الا
بعلاقة وتقبية ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك تستحيل النار الا
يكون الا بملاقاة لجرمها والقريب منه واضاءة الشمس لا يكون
الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة والفعل الاولي في البعيد جدا اولا
الثانية في المستور وبرهان الجسمانية لا يوفر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا
واستغفر الله من ذكره الشيخ في اجوبته عن اسئلة بعض تلامذته
ولم يكن نراه في غير ذلك الموضع والشبهة في ان صورة الحال لا يكون لمادتها
بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا بد ولا شيخ اصل شبهته وفيه بحث يتوخر
في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم اراد ان

ان يتنوا تقى علية الاحساس التى كبيط بعضها بعض بطريق خاص اما فى
علية يحاوى المحوى فيما استلزمها لامكان تخلف واما فى علية المحوى المحاذ
فيما استلزامها مالم يذهب ابيه الوهم من كون شئ اعلة تاما هو اشرف
واقوى اعظم وبهذا ذكر ما يندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازى
ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء الى اكثرة الخطابة ظنا منهم ان مجرد الما
اللفظ بالشرف وكثرة خطاب ما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول فى
منطق الشفا اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم
بانه خلط وهذه كتب سائر الناس ان الرجل العلى لا يلتفت ليقول هذا
خسيسا وهذا شريف انما ذلك اليق بالخطابة وليس كذا الاشكال الحكمى
لم يعلموا استناع هذا القسم بمجرد الشرف وكثرة فقط بل علموا به عدم
ذهاب الوهم كيف وقد اثبتوا ان مجرد الامكنة والجهات يجب ان يكون
محيط بالجميع وان الجسم لا يحوى عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون
الى طاعة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والازم اما تخلف او اما عدم
كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما محالان ولا يجوز ان يكون الحاوى علة
لوجود المحوى لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متاخرا عن وجود
الحاوى لان وجوب المعلول ووجوده متاخران عن وجود العلة فان اخبر
الم مع وجود العلة كان رائح الامكان لا لوجوب لانه حينئذ لم يجب كان من
شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوى مع وجود الحاوى اى فى مرتبة وجوده لا
يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والامكان وجوده اى فحوى قوله

الى مع

اى مع وجود الحاوى لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والامكان وجوده اى المحوى
لا متاخرا عنه بقيد وقد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوى مع وجود
الحاوى ممكنا كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته كما مر فى مباحث
الطبيعى بقى فى ذلك ان عدم المحوى وتحقق الخلاء داخل الحاوى مستلزم زمان
لان اعتبار البعد ما يوجب اعتبار الاخر عقلا وكيف لا يمكن انفكاكه عنه
لامكان الانفكاك بين وجود المحوى وعدم الخلاء داخل الحاوى ويرد ان شيئا ان
لذاتان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين لا يجوز
المصاحبة الاتفاقية فانها فى الفان فاذا وجب الامكان لان تحقق نفسها فى
ذلك يوجب امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامكان الخلاء داخل الحاوى
تابع لامكان وجود المحوى فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود بهذا الوجه ونقابل ان يكون
كون عدم الخلاء واجبا لذاته فانى كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوى
على ما حقق العلامة الطوسى فى شرح الاشارات يقتضى تحقق انه ليس بمعنى
الممتنع لذاته ذاتا يقتضى العدم بل معناه شئ لا تصوره العقل عنوانا لا شرط
الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان لذلك
العدم لا بسبب وسط فى ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع لا بغير
فان جزم به المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل
بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان بمالك ذاتا ووجود اليقتضيه
وانما هو شئ تصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته
فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه مع اعتبار

العلة وجودا او عدما بغير واجبا او ممتنعا اذا تحقق ذلك فنقول
ان التلازم بين المحوي ونفي الخلا ليس باعتبار حقيقة المحوي من
حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الملوي وبهذا الاعتبار وجوده
واجب مع وجود الاوي لانه كما وجب تحقق الخلا وبذاته لا به وبهذا
لا ينافي وجوبه بغير الاوي بل تؤكده وكذلك حكم بامتناع افادته وجود
المحوي ولا ينافي الفيد وجوب نفي الخلا داخلا لا به بل بالذات واما اذا
تصور احد التلازم بين نفي الخلا ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا
فقد جعل وجود المحوي في هذا الفرض ممكنا ان تتصور معه وجود الخلا
فانتقلت به كل من المتلازمين عما تقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعا
والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالاوي ممتنع لذاته والخلا
الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال لانم التلازم
بين عدم المحوي ووجود الخلا الا نسلم فمنا عدم الاوي والمحوي بمعاند
التلازم بين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الاخر اعني وجود الخلا لانا نقول
ان عدم المحوي ووجود الخلا فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة
لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا انه ليس بشيء اذا التخصيص في قواعد
العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة الحرى بما ذكرنا من ان
التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الاوي فان المحوي لا يستلزم لذاته نفي
الخلا وبل من حيث انه متحد بالاوي اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم
خلاء ولا ملاء كما ان الجسم المحيط للملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له هذا عند

القايلين

القايلين بكون المكان سطحا من الجسم الاوي واما عند القايل بان
البعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلا والخلا فكان التلازم بين المحوي
وعدم الخلا يوجب اعتبار الاوي والبعد المحدود في المتلازمين فكذا يعتبر
الخ في التلازم بين نقيضيهما اعني عدم الاوي ووجود الخلا فكلا الامرين
مفقود في فرض عدم الاوي والمحوي مع ما فهم ذلك واحسن عمال وتنبه
في جواب من قال ان نفي الخلا الذي هو المكان الخالي اما بعدم المكان
او بوجود الملاء في ستلزم المحوي لعدم الخلا لانحصاره في حقيقة الملاء وهو
نه لا خلا مع المحوي على تقدير عدم السطح الاوي الفيد ولعل هذا القايل
ذهل عن فرض المحوي الذي اعترف باستلزامه نفي الخلا كونه محويا مجردا
عن الاوي فرق للاعتبار اذ لا محور اوجع بين الممتنا مقتضين في ذلك
الفرض وكذا ما نقشة التي وقع من بعض الشرح بان الاوي ليس علة
المطلق المحوي بل لمحوي معين فوجود الخلا وان استلزم عدم المحوي
المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلا فلا تتلازم بينهما
لانا نقول التلازم في الاصل ليس متحققا الا بين وجود الخلا وعدم المحوي
المقيد بكونه داخل الهاوي مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوي المعين
وكذا بين وجود المحوي وعدم الخلا باعتبار كونه جسما ما حاويا ما وهي اي
حيث كان لشرط المذكور سواء كان معلولا للاوي اولا كما مر لكن مع فرض كونه
اي مادته بحيث يمكن جمع ما فرض قويا مشتركا مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا
للاوي وربما طابق يمكن عدم المحوي من حيث كونه معلولا للاوي ويرجع كون العدم داخل

الحاوي متلازمين واما التلازم بين وجود المحل المعين وعدم انفكاك وعدم المحل المعين فلدعوى عليه اذ من ذا اثبت ان المؤثرة الاجزاء الغاية لبس الجسم وصورته ونفسه المتوقفتان في تاثيرها عليه والغرض المتوقف في وجهه عليه فعلمان المؤثران في الافلاك عقول متكثرة وهو المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه ان محلان كان نفسا فلكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا وهو فلا يوجد فيها اعراض كثيرة تبقى بعد ورود الاجسام المتكثرة المتخالفة لذات والصور المتكافئة في الرجحان كما علمت والا لادى ذلك الى صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقولا متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول لقائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المصنف ومجانسة من اتباع المعلم الاول محل الاعراض كثيرة فليكن صدور الافلاك المتعددة منه تعالى الصور الكثيرة لكن لقائل ان نقول تلك الاعراض عندهم صدور مترتبة ترتبا علميا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دفعة لم يتم الترتيب السببي يلزم الكثرة في ذاته تعالى ولو كانت معلولات له التي هي سورة واقعة في الخارج لاحتاج وجودها في صقع الربوبية الى علمها البارئ عز شانه عليها فيلزم جهل الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المصنف امتناع كون بعض السموات علة لبعض اذا دان بنية الدفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوي للمحوي منبادا على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدمة عليه علة و

والمسبب ٢

جعلوا المحوي بقوله لبداية المحوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني سعى في رتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة فوجدتهما واحدة وهي العقل الاول كما سيأتي مع ان السبب المحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان مانع المتقدم متقدم كما ان مانع المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب السابق على ذلك الشيء بالعلية ومانع المتقدم بالفعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل البدل اجتماع وهو ظاهر لاستلزامه كون شيء واحد شخصا ما بالقوة مستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة وكون مانع المتاخر معينة ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه معلول بالقوة والمعلول يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوائل الكتاب بداية لازالة ما ربما يتوهم من ان كلا من الحاوي والمحوي يجب اعتبار وحدة ذاته غير واجب بل ممكن فلو كان ممكنا لكان كل منهما ممكنا فالحاوي ليس بممتنع والحال اشارة الى جواب بقوله الحاوي والمحوي كلواحد منهما ممكن في ذاته في زمان بعد ما بانظر الى نفسهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جوازا لخلو فان جوازا انتفاء كل منهما اما وجوده اخرا وقد مر او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بهيولى علة قابلة للعلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة وجود الفرد والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات

المتحدة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليها بل يجب لكن لا يلزم من
الخلاء لان الخلاء المتنع هو البعد المفطور والقضاء الموجود بين الاجسام
المتقابلة بالزيادة والنقصان مع كون الهوي الذي يوجد بعد سمين كذلك وراء المحدد
في عدم استلزامه الخلاء والملاء والشق الثالث كهولة عالا يوجب جواز الخلاء
لان الخلاء يتحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحقق
ضمن الخاص فلعل قيل كل واحد من عدم الهوي ووجوده الغير ممكن لذاته
ولا تنافي بينهما فيجوز حتى عما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كلا واحد منهما
بانفراده ممكن لا سع الاخر لان المنافاة بينهما ثابت لان الهوي لا يستلزم
منه العقل الذي هو علة مفتقرة اليه بحيث يلزم من وجود الخلاء مع عدم الخلاء
لزم متنافيان فوجود الهوي ينافي عدم الخلاء فلا يلزم جواز احتمالهما اذ
لا يستلزم جواز احدهما ذكره بعض الاشياخ رحمهم الله وقول فيه نظر لان علية
العقل الغير المسوس الهوي لوجود الخلاء غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير
ثابت بل الاولى ان يقال تجويز عدم الخلاء مع وجود الهوي انما يلزم لو كان الهوي
علة للخلاء وليس فليس فيما كان بينهما علاقة ربطة بوجه من الوجوه كما قال انما
لك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الهوي وعدم الخلاء
وذلك غير لازم مما عرفت من ان الاشياء الممكنة في الوجود ليس عدم
بعضها في مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوس في مرتبة وجود الهوي
امكان الخلاء **فصل** في ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة
مما اختلف الحكماء فيها والمشهور عنهم قولهم بازلية العقول وابديتها

وكذا انقد

وكذا انقل عن جميع غيرهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل
المتواتر عن جميع اهل الملل والشرايع وان خالفهم طائفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول
وان وافقه من المتاخرين وبعض اتباع المراقبين كشيخ الاشراق وشيعته وهم
فصيلة من فرق الاسلام كما حكى عن احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي
الحسن من الاشاعرة القائلين بصفات زايدة على ذات الباري من
هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم
ان الفلاسفة على ثلاثة اصناف في هذه المسئلة فمنهم من الاوايل الذين
هم اساطين المنطقة ورساءها صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم
بمبادئها وسببها عليها ومركباتها كما حكاها اليه جماعة من المسلمين وطائفة
من الاشتية واما صاحب الاشراق صاروا الى قدم مبادئها من
بعض الوجوه والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات
فان لمبادئ فروق الدهر والزمان فلذا تحقق فيها حدوث زمان بخلاف
المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنهم من كون الاكائنات سرمدية و
يقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكائنات
والكواكب ومذهب بعض من تقدمه من ثلاثة وافقه من فلاسفة
الاسلام ان العالم قديم وان الاكائنات دورية سرمدية انتهى اقول ان
تحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بالعدم والدهر
ان ولا شبهة في ان الزماني بهذا المعنى يختص في ذات الحق الاول جل مجده
وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة

في عدم تصاف ارتفع عن الزمان والتغير كذلك المفارقات عن المادة في
الذوات والافعال وهو مبدع الكل المقدس ساحة فناء وعن غبار الحدث
والفنا ليس عند رب صباح ولا مساء على ان البرهان الدال تناهي الكميات
والقادة والابعاد المقدارية قايم الفيلسوف على نفي تناهي الكمية الغير القارة الى
غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في
المزاج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون بهذا
المعنى وقد يطلق ويراد به والا يكون وجوده مسبوقا بزمان وبمادة وبهذا
المعنى متحقق في المبادي العقلية والهيولى القوى والاجرام الفلكية وصو
رها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها وغير فيها الفارقة
او المفارقة وعلى هذا القياس المقول في الابدان بعض الحوادث الابدية
كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية والايات والا
حاديث الشرعية على ابديتها دون تبين ذلك فليرجع الى ما كان بصدد
اما كونها ازلية بالمعنى المذكور فلو جوه لم يذكر الا هذا هي كما قال ان واجب
الوجود مستجمع لجميع مالا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان ناقصا حالة ما
منتظرة هيهات كل ما مر والعقول الفاعلة مستدعية لجميع مالا بد منه في تاثير بعضها
في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها
اي من جملة مالا بد منه في تاثير بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق
بمادة كما مر فيكون اي العقول لمقارنتها الحادث المادي ماديا هيهات
يلزم من هذا اي من كونها كلها او احد من العقول مستدعيا جملة مالا بد منه

في تاثير

في تاثير العقل اقول له ان اتيتها لان المصحح لوجوده عند وجود علة التا
مة وما لا تنفك عنه البتة فلا نه لو انعدم شيء منها اي العقول لانعدم امر من الامور
المعتبرة في وجوده ضرورة استدام انتفاء المنع عند انتفاء علة التامة والازم
وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو فرض كونه الباري او شيء من العقول
في بادي الصغيرة الحوادث هيهات بل لتغير شيء منها يوجد (لم تتغير شيء الاول فتعاونا
مع ما يلزم منه ان يكون في ذاته تعالى وتقدس جهات فاعلية وقابلية وقدر
بين على استحالة ذلك فلا يلزم ان يكون له تغير ومغيرا لما لاشياء
لان حدوث الحادث لا يأبى عن حركة وتغير فيلزم ان يكون الله العالم جسما
وبهذا ما لزم على القايل بكون الباري تعالى ذا ذات متحيزة سواء) صرح بجسمية الاول
تعالى الله عما يقولون **فصل** في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم
حيث المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصو
رها قد قدمنا ان واجب الوجود واحد من كل جهة مقدس عن اثنينية في حيثيات
واعتبارات كثيرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شايبة القوة و
الاستعداد والتغير والحركات التي لا تحصل الا في المواد والابعاد الا فلك
المعلولات للعقول لكن الادراك فيها كثيرة والتركيب من الهيولى و
الصورة فان استمرت سلسلة الايجاد والافادة في اقتضاء الوحدة لم تنته
نوبة الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد احد ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع
كثرة في امر واحد وهو في الواجب تعالى شانه ممتنع فيكون مبادي العقلية
وعللها المتوسطة بينها وبين باريها كثيرة وهي مشتملة على كثرة في وحدة

فصل

لما بينا ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا واحد ولا بد اما ان يكون صدور الافلاك
على استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا
من جوهر واحد عقلي على ما هو المشهور من سلسلة الجواهر العقلية
في الطول من قادتهم و العقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة
لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار
ان له اي للعقل الاول جهتين ممكنة الوجود لذاتها واجب الوجود
لعلتها وتوجوده تعقل للاعتبارين الى صلبين المهيتة بالقياس الى
وجوده الى مبدئه وجوده وللوجود بالقياس الى مهيته وعلته فيلزم له
وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون بعدد
بين الاعتبارين وهو وجوب الوجود بالغير والنسبة الى الحق الاول مبدئه
للعقل الثاني وباعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته
مبدئا للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعا الاشرف يجب ان يكون
ناشئا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول والاخس الاخس فيكون عن
العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلا له وهو اشرف الجهات
مبدأ للعقل الثاني وبما هو موجود وممكن الوجود لذاته عاقلا لوجوده و
الامكان نفسه مبدأ للفلك كبيرا نفسه بالاخس الاخس وبالاشرف
الله امكان الاخس الجهات فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك
المحركة له بالشوق اليه ذلك العقل واعلم ان اعتبار الشيء في العقول
المفارقة سواء كان وجودا او نسبة او امكانا او وجوبا عن اعتبار

تعقلها

تعاقبها
لذاته الشيء اذا لم يحاجبه الجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان شيء واحد سواء
كان باعتبار نسبة المهية اليا الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب
بسبب الغير وان ذات العقل و وجوده اذا اعتبر اسما شيئا واحدا اعتبر مادة
لفلك وصورته شيئا واحدا بهذا الفلك واذا اعتبر اثنين اعتبر الفلك كونه
ذا جرم عن ذا الى حرم كرى ونفس ولما نع الفيض من اعتبار بهوية العقل كونها
بهوية امكانية متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وباذاء ه في جرم الفلك
المادة باعتبار جهتها باعتبار تفصيلها من مادة وصورة جسمانيتين
الكائن الفاسد باذاء الامر المصوري والكائن الحادي باذاء الاشبه به وهو الجنس
فالمفصل باذاء المفصل والجمل باذاء وقد علمت ان الاجمال والتفصيل
ليس باخراج شيء من الجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار واحد حفظ جهة
الوحدة تارة ولاحظة الكثرة اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية وطبيعة لجهة
كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا ينفع كثير من اعتراضات الامام وغيره
عنهم بانهم ضبطوا في الكلام وضطوا القول في موضع لا يليق فيه الجمع فتارة
اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه
علة للفلك وبنيهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكان علة لعقل
وتارة اعتبروا فيه كثرة من نفسه ووجوده في نفسه ووجوبه بالغير والامكان
لذاته وقالوا يصدر عنه لكل اعتبار امر فباعتبار وجوده بالغير يصدر عنه عقل
وباعتباره وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة
من اربعة اجزاء علة بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك

ويكون

وفلك

وعلى علة الصورية ولا يخفى ان بعض هذه الامثلة انما يجدى نفعا في كتبهم المبتنية
على امثلة وكيف ان يكون ذلك في كتاب افرغ وسعه المعتبر من دقايق ان يقول
ان ابع الاول ان كان متقوما من هذه المحتاجات فصدور الكثير عن الواحد الحق
وان كان احد هيولى فالهيولى صدوره الفلك بمادته وصورته وعقله ونفسه
حبب بعضه وشرح الاشارة بيان المع الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
كلاته فانه اول محققية صدرت عن الاول تعالى لكن لا تها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شئ من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم
عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقشة
بينهما اقول هذا الكلام غير صحيح فان غرض المعتبر من ليس مجرد الصدق في كل
محقق يجعل العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا واحدا بسيطا بل ان كان
كثيرا فكيف صدر عنه الاوحد تعالى والمكان واحدا صرفا فكيف صار مبدء الكثرة
والاولان يجب بان الصادر شئ واحد لكن معه امور لازمة لا يجعل جاعل
فان الصادر عند بسم عند المبدء هو الوجود والامكان وغيرها
من الامور التي لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير وبهذا يعتبر في مرتبة الصادر
الاول مغايرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة
بالعرض يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو بها يتعلق به
الجعل بالذات صادر عن الواجد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء والقوم ولم
لا يمنع ان يكون من شئ واحد ذات واحدة ثم جهتها كثرة اضافية ليست
في اول وجوده داخلة في مبدء وجوده بل يجوز ان يكون الواحد يلزم منه

واحد ثم

واحد ثم ذلك الواحد يلزم عنه كم وحال او صفة او مع وكيف ذلك الواحد ثم
يلزم عند ذلك ان يقع شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ وينتج من بينهما كثرة كلما
يلزم زيادة فيلزم فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود
الكثرة معارض المعلولات الاول والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى للكيفية يكون هذا
لجهات الوجوب لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على واحد لا يرد عليه ا
شكال فقد اذا فرضنا مبدء اول ولكن او صدر عنه شئ واحد ولكن ب فهو اما
مراتب معلولات ثم من اي يزال يصدر عن المتوسط ب شئ ولكن ومن
ب وحده شئ ولكن ج فيكون في هذا المراتب بشيان لا تقدم لاحد على
ان جوز ان يصدر عن ب بالنظر الى الاخر صادر في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من اي يزال يصدر عن المتوسط ه وحده شئ ومتوسط ء وحده ثان ومتوسط
بسيط ة معا ثالث ومتوسط ج رابع ومتوسط ب ه فامس ومتوسط
ية ء سادس ومن ب متوسط ة سابع ومتوسط ة ثامن ومتوسط
ة معا تاسع ومن وحدة عاشرة ومن ة وحده حادي عشرة ومن ء معا ثاني
في عشرة ويكون بدء كلها في ثالثة المراتب ولوجه ان الصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدها
رما في بدء المرتبة اضعافا مضاعفة فهذا جاوزنا بدء المراتب جاز وجوده
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة فهكذا يمكن الصدور الشيء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدء واحد هذا ما شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة
الشيخ شهاب الدين في حكمة الاشراق فانه بعد ما ثبت ان انواع الاجسام

متكافية من وجوه وليس لبعضها علة بالقياس الى البعض اما السماويات
فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها
اشد ثخانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس والكواكب بعضها اشد نورية
واسفل مكانا واصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما وجد
بعينها من التغالب كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا
يوجد نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة
على نوع اخر منها والانقلاب بعضها الى البعض بحسب غلبة كيفياتها فعلم من
تكافؤها ان لها عللا من خارجة متكافية غير مرتبة وبين ايضا ان يكون كرة الثوا
بت مشتملة على اجزاء امر متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن
للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير
محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية
بصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا ينحل الا على طريقة الاشراق ما دل ان يبين
طريقا اخر متن واجود من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية ظهور
الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من تر
تيب فيحصل من المع الاقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخا
مس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد
من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب
انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي تشاهد النور الاول ويقع عليها
شعاعه ثم ينعكس النوري من بعضها على بعض فكل عال يشرف على ما تحته

بينها

في المرتبة

في المرتبة وكل سافل يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار بتوسط
ما فوقه رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل الشعاع الفايض من نور الانوار
مرتين مرة بغير واسطة ومرة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرة
لصاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الا
قرب والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتا الثاني ومرة
من النور الاقرب ومرة من النور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف
الانوار العقلية الفايضة الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية من الاحاطة
به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية ممن كان وعلى من
نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذي يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم
ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها
حجاب لما مر من انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها
يشاهد نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض
كما لا يخفى ويؤيده ان لعينيك مشاهدة لا مح وشروق شعاع وهما متغا
يران مح اذا تضاعفت الانوار السانحة الفايضة هكذا فكيف مشاهدة
كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة او بواسطة متضاعفة
الانعكاس فيظهر من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل
من الاشراقات فيتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر
العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما يحصل من كل
مشاهدة اشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت

كان

الشعاع م

على حي لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور بكل واحد منها وبزيادتها فيحصل
من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف
ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها
وان تمايزت تمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل
عنه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد
من الجواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات او احاد
الاشراقات وهي مرتبة في الزوال العلي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم كذا
يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها
كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغنا
منهما وكذا بمشاركة جهة الفقر مع هما وكذا بمشاركة جهة المحبة معهما وبمشار
كات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات بعض اشعة بعض مع
بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال و
وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة ا
الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكثرتها وكذا صور الثابت المناسبة با
عتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر و
المناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقي
للغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها الارباب القاهرة ار
باب القاهرة ارباب الصنم النوعية الفلكية وطلسمات البسايط والمركبات
العنصرية وكما هو تحت كرة الثوابت فمبدء كل من هذه الطلسمات هو نور

كما هو

قاهر هو

قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القايم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة امكان
الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا
ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان
غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق
وانتقاش المجردات نفوسا كانت او عقولا بصور الانواع بطل لما سنذكره فلا بد
وان يكون نوعها اي ربها قايما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقة في
صدور الاشياء عن مبدء الاول والمشاؤن ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد
العقول عشرة الا ان تعمق في احوالهم يعطي ان عدد المحركات السماوية يجب ان
يكون وعدد الكرات فلكية كان او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال
الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع الحركاتها الدورية الشو
قية من قوة الى الفعل فيكون لكل حركة جزئية ايضا محركا فرادا لا عاشقا ومحركا
مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن
القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان كل كوكب ولكل فلك
عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة
واحد للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون
بجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بضاعة المجسطي من الافلاك او اكثر قال صاحب
الشفا فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة تجدد
الاختيارات على الاتصال جزئيا فيكون عدد العقول المفارقة بعدد المبدء الا
ول بعدد الحركات وان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدء في حركة كرات كل كوكب

منها قوة يفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدا كواكب لها
لا بعد الكرات فكان عددها عشرة بعدد ذلك الاول وهو العقل المحرك الذي
اكرة بحريرالاقصى ثم الذي اكرة الثوابت ثم الذي اكرة زحل وكل حتى ينتهي الى العقل
الفايض على النفس وهو العقل العالم الارضي وتسميه نحن العقل الفعال ان لم يكن كل
بل كان كل كرة متحركة بما حكم في حركة نفسها والكل كوكب كانت بازاء المفارقات
اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فانه قيل انها العقول
الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ضعفنا به من عدد ذلك قوله
لا يخفى ان العقول الاول الاربع من فساد لا بد قد علمت ان المطبيعة والقوة
والصورة النوعية والبسيط حي فيها بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا
ان الاعتبارين لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد اللهم الا بالزمان والا
عداد وان تاثيرا ما ليس الا تحريك الوضع فلا يتصور توسط الجسم في ايجاد
الصور الجوهرية بجسم آخر وحاشى في الابداعيات التي صورها نفسها على اصولهم
مع ان الصورة النوعية الجسم متقدمة على هيولاه وهيولا الفلك كانت لا تتصور
بصورة النوعية الجسم البعد الطبيعي ومفسدة امكان فلك عنايته الى فلك بدليهم
من القول بكثرة العقول على عشرة كما هذا المشهور وهو بعد ان يكون سبب المشهورة
الا هذه امرين احدهما انه لما كان عدد العقول الجازم عندهم من عدد الافلاك وبعد
بحسب وجوده في اول الامر مستحقا فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة
تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر فحملهم بنظرهم في احوال الا
فلاك وتختلف نهاياتها في سرعة والبطوء والاستقامة والرجعة والقربية والبعدية

ان عددها والقرب الارضي والبعد عنها واختلافها الذي هو سبب عودها
لطولية والعرضية والقربية والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوه او لا حكموا بز
يادة العقول التي بحسبها حكموا به اولا بعدد استمرت السفسطة بعشرة عددا
كما استمرت بتسعة عدد الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون
جملة من العقول سيدا ومشيرا واحد منها كما ان الكل جملة من الاسمويات
فلك كلي شامل لها محيط بها فاسم العدد باعتبار السادات من العقول
والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها الثاني
انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاول بعيد عن الفلك الاقصى
الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متعالية في الترتيب بحسب
تواليها الراجح ان الجزم بخروج اصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل حصلت
منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها ولان العقل الواحد
يكون علة للفلك الكلي ما فيه من الافلاك والكواكب فالنفس المتعلقة
بكل فلك كلي واحدة الى خمس اله الجهات الثلث في العقل الاخيرة غير كافية
لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبايع في درجة واحدة فان ا
ختلاف المقابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الاختلاف الذاتي
الحصولات والتشخصات النوع واحد وان الحقايق ومبادي الفصول و
الاظهر ان الاوايل من الحكماء لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على
حسب الجزم والمتاخرين بل لما تعذر عليهم التفاصيل لانهم بها مخصوصون والخفي
لعلم والمبعوث لشريعة متعذرة عليه التفاصيل فلا جرم طرحوا الكل من عدهم

سبيلا وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال ذكية تعدد الكثرة من
الواحد فتسهل عليهم الامر فنقول هذا الباب الكلي يسمى الطاقة البترية
اليسرى لما خلق الله اعلم بكيفية الامور وما سيخلق بعد هذه المراتب اعترض
الامام الوزيري عليهم بما ذكره مرارا من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون
الواحد متعددا بالمعقولات فذات الواجب تعالى اصلح ان يجعل مبدأ
للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يحل فيه
معلولات واسطة في ذلك وبكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا
قد علمت وبسخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقول ليست من
الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب
امرا اضافيا لكن تعقلهما امر حقيقي والاسبقك بال من اعتقادات نفسه
بالمجادلات السفسطية وصارت الاوائل البديهية ملكة لها ان لا يخوض في علم
يحتاج تعقله الى فطرة ثاقبة وقريحة عالية عوذ اق ويل المبتدئ عين الحب
الرياستية في الامور الدنيا لينخرط في سلك من تكشف له تصورات الانبا والعلم
والعرفان واصحاب الذوق والوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل
وكذلك اي صدور العقل العاشر والفلك من كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه
فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدع الفياض لما تحت فلك القمر بالمباشرة
فلك القمر بالتوسط الايجاد لا بالتحريك والتقريب كما هو شان النفوس وهو
العقل الفعال لعدم تناهي تاثيراته من النفس والصور وغيرها تصدر عنه
باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص العام له ولغيره الهيولى المشتركة له

العنصرية

العنصرية وباعتبار جهة الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبته الوجوب الى المبدأ
الاعلى لنفوسها الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المتناسبة من جهة
اشتراك كلها في الحركة الدورية الاشتراك العناصر في مادة واحدة من جهة مختلف
حركاتها الاينية فالمزاج الصور الاولى العناصر ومزاج جهة تركيب وحركاتها المختلفة
لتتميز صور العناصر الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيله الا خالق القوى والفرق
الكثيرة المعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد فيضه لنوع عن دون
الجهات القاعدية لما عرفت ان جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددي
في قابل وادرك اشارة الى شرط الاستعداد البيولي فان الفاعل الواحد
بجهة واحدة يجوز ان يعدد امورا مختلفة لاختلاف القوابل او الاختلاف قابل
واحد في استعدادية وليس استعداد البيولى لقبول الصورة من جهة العقل
الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير اذ تتغير اليه تغير
واجب الوجود لذاته في عالم الحركات والا زمنة بل استعداد البيولى لحركات
الصورية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا
قوية مختلفة تختلف بها استعدادات هيولى العناصر فهنا حركة حادثة يقتضي
حدوث استعداد في البيولى مستوجب لفيضان صورة حادثة من العقل
الفعال على البيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعداد
او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث
والاول اولى لان الكل كما علمت بحركاته بل سائر الحوادث اما ان يوجد
دائما او يوجد حدوث حادث اخر فالسبيل الى الاول دائما لزم دوام الحادث و

وسبوق بمتعين الثاني وهو الذي قبل كل حادث زماني حادث اخر وبذا الحادث
اما ان يوجد على نهج الاتصال في الوجود وهي المتعاقبة بنفسها لا سبيل الى
الاول وهو اتصال عياني الوجود والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود
لاجتماع كل منها الى الاخر السابق عليه وسبوق بقبل كل حركة وقبل كل حركة
حادث الا الاول وهو المطلوب اعلم ان ربطا الحادث بالقديم اشكالا
عظيما وهو ان العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم
قدم الحادث وان كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة
تامة حادثة يكون معها في الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فتنقل
الكلام الى علة علته الى ان ينتهي فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة
مجتمعة في الوجود مع ذلك لا يترتب حادث في سلسلة علله اليا قديم ولا
ينزل قديم في سلسلة معلولاته اليا حادث فاراد وا النفصي عن ذلك
الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت
سلسلة الايجاد اليا مرتبات الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافة
وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة
القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الى ذاتها وتفصيل ان
الموجود من الحركة كما هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط
بين المبدا والمنتهى والمفروضين او المتحققين وهو شخص واحد يلزم
اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة او المسافة فهي امور
يم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفروض فمن

حيث الذات

حيث الذات الثانية استندت الى المبدا الثابت ومن حيث
النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فنسب الثبات بالثبات
والحدوث بالحدوث وبذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير
وافي بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في استناد تلك النسب المتغا
يرة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه لها كل بعد ما
ذكره لهذا الاشكال الوجيه في تحقيق المقام ان يقال ان كل واحدة من
النسب هو النسب الواقعة عليها وكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية
المستمرة بوحدتها فهي مشابهة مستندة الى العلة الثابتة وان اعتبرت
النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب فان كل واحد
منها مستند الى السابق عليه الاول الى سماء تحقيقا في علة الضعف
فان الكلام في ان العلة التامة بحيث لا يمكن تخلف المعلول
في الوجود اي وجه كان وتلك الحركة التوسطية باعتبار تشبيهها امرا غير
قار وامرا متصلا غير القار لا يجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها
الى بعض بالعلة التامة او نجزء منها الاخيرة وليس في الضعف
السخافة ما ذهب اليه بعض المتاخرين ممن تبعنا قدر عن بعض اسايقين في شرح اليها
وفي رسالة المسماة بالزوراء من ان بذه الحركة الفلكية لا اخر
لها في نفس الامر بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث متصلة
وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله
تابع لاستمرار العلة تامة واتصاله فتشبه الصور المتعاقبة الى الحركة

غاية

الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية
والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعله الوجود مقصورا
على التصور منها الذي هو امر وحداني كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة
متصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واستنا
دها الى الطبيعة التي هو ارباب الذات وحاصل ذلك انه لا يجوز ان
يصدر عن معنى ثابت وحده شيء متجدد كالحركة الا وان يلحقه ضرب
من تبدل الاحوال اي احوال كان لائقة بذلك المبدء فان كان المبدء
طبيعة فلتجدد قرب وبعد من نهاية المطلوبة وان كان ارادة فيجب
ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان ارادة الكلية نسبتها الى جميع
اجزاء الكلية الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون
اخر ولذلك صرح بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون نفسا ولا عقلا بل
قوة تخيلية منطبعة الحركة الارادية يكون لاحقة التخيلات الجزئية
المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة الجزئيات الحركة
فح نقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الا
ستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن
نفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة
عليها من مبدائها العقلي ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات
للحركة شوقا اليه وتشبيها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث
اشراقي ونيل روح منه من مبدائها او معشوقها وكل اشراقي ونيل روح

التوسط

روح منه

منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة الحركة فيحصل هناك
سلسلة من الاشراقات والتشويقات واسلسلة من الاشراق
والارادة على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالتو
اسط وهو امر ثابت واحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر
متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق كلي وفي الاشراق والارادات
شوق كلي مبدائها نفس الفلك موجب الارادة كلية للحركة
التوسطية واشواق جزئية مبدائها قوة منطبعة شوقية موجبة
لارادات جزئية لحركات جزئية فح المبدا القريب للحركة الارادية
الفلكية ولنفرض انها اثنان احدهما في الكيف والاخرى في الو
ضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جو
هري متحصل الذات وجهة متجددة باعتبار امر متجدد لو لم يكن
انضمام مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدئيته للحركة فانضمام كل جزء من
من احدى السلسلتين هو يصير مبدا الجزء من اجزاء السلسلة
الاخرى وبانضمام هذه الجزء يصير مبدا الجزء الاخر غير الجزء من
السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير دور واجزاء كل من ها
تين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لا
نها متصلة واحدة لكن في التعبير توهم انها متفاصلة لغورا
لعبارة عن بيان كون المبدا باعتبار انضمام اجزاء كل من
هاتين السلسلتين يصير علة للاخرى فتجدد كل منها تجدد الاخرى

على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقيسا

تصحيح

سا لتصحيح صدور كل متغير حادث ومنشاء ذلك نقص الفاعل

ا ب ا

المباشر للحركات مصونية للهيولى لوقوعها في اوائل الموجودات التي

جب البعد عن شبح الوجوب والكمال وحاجة الى الاستكمال انا

فانا اقول قد حققنا ما حققنا من القول بتناهي الحركات جميعا

فلكية كانت او عنصرية وقصور جميع عن درجة السرمدية والازلية

فلا مرد ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا اصعب لكن وفقني

الله تعالى برحمته وفضله لاصل حكمي اشعشع بنوره غيم اشلت عن

وجه درك الحق واليقين وهو ان الحوادث بامرها يستند الى الحركة

الدورية لا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضع قولنا كل ما

حدث صار مرادنا في فلة علة حادثة هو الهيئة التي عرض لها الحدوث

معروضية

من حيث كونها مسامع وضيقة له ولا كذلك بل هيئتها نفس الحدوث

وليجد ذهني حادثة لذاتها والذاتية لا يعلل والسؤال بلم لا يجري هاهنا

وليجد ذلك لا يجري في كون الامس قبل وكون الغد بعد لان القبل والبعد

نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم جزما

الا بوجوب علة حادثة للمعلول متجددا واما المعلول الذي هو نفس ما

هية الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا نادرا بمجرد وجود ذات زيد

على هيئة كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف

الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث وغيرها التجددي الذي الا

بحسب الوهم والوهم كما ان الهيولى جوهر ما ليس الا القوة والاستعداد ولا

يحتاج في استعداد

يحتاج

في استعداد الذي نحو الحصول مطلوب الى معدو متى دا عرضت لها

الاستعدادات الخاصة المصورة دون اخرى يحتاج الى معدات وهيئات

من خارج والى اصل ان كل واحد من المتغيرات الجهيلة مبنى نفس المتغير

فلكونها متغيرا صح ان يكون علة للتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون

مسنودا الى جاعل اصل المبهمات باقية الوجود عليها من دون خصو

صيات تشخصاتها وفتون حصولاتها الموجب الى علل حادثة حادثية وذلك

المبنى في حركة وبهذا اعترضها بعض المحصلين بانها بتية يمتنع بقاؤها لذاتها

وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافقة ببراعة رفع اشكالات كثيرة

والمصادرة كان كل حادث لسبعة حادث اخر ولمزدوم من كلام سبق حوا

دث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب ورد الاجتماع

اذ دان بشيء الا برهان الطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير

المتناهية المحتمل بالقوة والعقل وقال قيل لم قلتم انه يستحيل

ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جاعلين احدهما من مبدأ

معين الى غير النهاية والاخر على جاعلة بمرتبة بعيدة متناهية من ا

لعدد وطبقنا الثانية الناقصة على الاول الزايد بواحد او اكثر متعين

عليها بان يطبق جزء الاول من جملة الثانية كجزء والاول من الجملة

الاولى وجزء الثاني الى الثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يطبقا

بقاليا غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزايد جزء من الناقصة

او ينقطع الثانية لا بسبيل الاول والا لكان الزايد مثل الناقصة و

والا لكان الزايد عليها بقدر الفاضل وليس كذلك فتناهي الثانية ويلزم تناهي الاول ايضا لان الزايد عليها بقدر متناهي متناهي

ويلزم من ذلك تساوي الكل وجزء الكل موجب لعدم كون جزء جزءا وهو
لكلام سيف فيلزم الانقلاب فيكون الجملة الثانية اي الذات متناهية
والاولى زايدة عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي يجب ان يكون
متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهي احديهما هف قال الشارح
بحديه واعلم ان المعتبر في التطبيق في الوجه والترتيب للاحاد
اذا لم يكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية ليتم التطبيق لان و
قوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود اذ في الخارج ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان ولم وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجود مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا تتصور وقوع احاد
احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا
اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان في اشياء نوا اخر
من المعية دون الزمان والعقل في المعية في اصل الوجود مع
قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة لها بهذه المعية في
الوجود وقد بينا ان علم الباري تعالى شانه بجميع الاشياء التي وجدت
او ستوجد بعلم واحد حضوري وشهود تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود
الاشياء المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغير و
افق التجدد وعليها الاشراق الوجودي بها فيجري فيها من الحيثية التي
ذكرناها التطبيق والتضايف وفيهما من البراهين قاطعة للشك
الثالث من كتاب الهداية في احوال المعاد الاخروي للنفوس الناطقة

طلقة

طلقة ولما ذكر المشاؤون هذا القسم وجود جواهر عقلية هي
وسايط وجود المبدء الاعلى الى المراتب المتأخرة البعيدة المشابهة
من جهة الحركات والاستعدادات فيها تنزل الوجود وهبط الى مرتبة
النقص الخسة كرشية الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي اياذرة التنزل
والكمال بعد ان يهبط منها حيث يلوح بعد على مراتب الجماد والنبات
والحيوان الى درجة العقل المستفاد مستضيئا بنور الحق في المعاد وكان
الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم مادة نفسا ثم عقلا
كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض وظاهر ان الاشباه موجودات
في هذه السلسلة العمودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في آخر مراتب العود كونها اشرف وجودا واقوى تخلصا من الهيولى
اذ مراتب الاشرف باعتبار مراتب البراءة عن شوائب الخسران الذين مبدء
لها الهيولى والابدان فاراد ان يشير ان لها وجودا آخر ويا لا يحتاج فيه
الى البدن واحوال اخرويه ناشئة عليها من ذاتها لاجل ملكاتها و
اخلاقها المكتسبة لها من البدن وحياته بسبب النشاة الاولى
وذلك الوجود البقاء للنفس بعد فناء البدن ليسمى بالنشاة الآتية
ثم لها فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها
بعد الموت وفساد البدن سماها بالهدايات لكونها حمايز اح بينين
مقاصدها اذ هام الى حدين لنشوت من الذين الناشئ عن الملة و
الدين وحاجبان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد حاضر

آ المعاد

ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني
باعتبار البدن اللايق بالاخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره
وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير
اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة يكفي لطالب الحق واليقين
ويهدي لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل
الى اثبات وجوده او عدمه وانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة تكشف
عن حاله وتقفه على وجوده او عدمه ولا صح عند العقل صدق النبوة
فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله صلى الله عليه وسلم
اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق ففضيل السعادة والشقاوة
الجسمانيين يطلب من القران والحديث على الوجه المفصل المشروح
في مواضع عديدة منهما لان حقايق الاحوال المعادية على هيئاتها
وخصايص صورها وكيفياتها مما لا توقف به الا بقدر ما خوطبنا بذلك
من الوعد والوعيد ثم اذا ازلنا ظاهره عن الاحالة والامتناع وا
وقعنا المخبر عنه موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوي المنكر
ين والخصوم في بابه قام التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام البراهين
في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة في المعاني الطبيعية والا
لهية وصار العاقل لقصوره عن تصور كيفياته بعد ايقانه بوجوبه و
تصديقه بما يشير اليه التنزيل معذورا عن خالقه وخصوصا اذا قال عز اسمه

وننشئكم

وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشاءة الثانية وتفصيل
كيفياتها باب لا مطمع للمتعرف لوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند قيام
الساعة لما قال تعالى لرسوله قل ما كنت بدعا من الرسول وما يفعل بي
ولا بكم ان اتبع الا بوحي الي واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة ولله
للشيخ الرئيس اشارة خفية في اخر الهيات الشفا الى وجه صحة المعاد
والجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست بضعيف عن الحسية بل تزداد عليها
تاثيرا وصفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في ما
به من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام
بحسب قلة العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست صور التي يرى
في المنام بل ولا التي يحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس
الا ان احديهما يبتدي من باطن ويتجرد اليه والثانية يبتدي من خارج
ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس ثم هناك ادراك المشاهدة والمو
دي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في ا
لنفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هذا
المرتسم والخارج هو السبب بالعرض او لسبب السبب فهذه هي السعادة
والشقاوة الحسيتان اللتان بالقياس الى النفس الخسيسة واما
الانفس المقدسية فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات
وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبتري عن نظر الى ما خلفها والى الملكة التي كا
نت لها كل تبر او لو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تاذنت به

خفية ٦٢

نخ ويتجرد

وتخلفت لاجلها عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه وقريب منه
ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مسفوراته بقولهان اللذة المحسوسة الموعود
في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكان ذلك واللذات كما تقدم
حسية وخيالية وعقلية اما الحسية فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم
كامكانه في هذا العالم فانه بعد الروح الى البدن وقيام البرهان على امكانه
واما الكلام في ان بعض هذه اللذات تمايز غيرها غاية كاملة لبعض
العقلاء كالابن والاستبرق والطلح المنضود فان هذا مما نخوطب به جما
عة بعظم فلنشأة اعنيهم وبشتهونه غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما
يشبهه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما
الخيالي فلذة كما في النوم الان النوم مستحضر الاجل التقاطه فلو كانت
دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصور
من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو
عدم الخارج لم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في
الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصو
في هذا العالم الان الصور المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة
في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة غاية الجمال وتوهم حضورها
وعشاقها لم تعظم سرورة لانه ليس يصير سببا كما في المنام فلو كانت للخيال
قوة وعلى تصوير الصورة في القوة كما تصور في المتخيلة لعظمت لذته
وتنزل منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الا خرة في هذا

المتخ

وسدر المنضود م

البحث الا من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة ولا يخطر بباله شيء
بسبيل البه الا ويوجد في الجنة بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه
ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي
هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل
من القدرة على الايجاد من خارج الحس فحمل الامور الاخرة على ما هو اتم وافق
للشهوات واولى ولا تنقص رتبتها في الوجود اختصاص وجودها في الحس وانتفاء
وجودها من خارج فان وجودها مرادا لاصلي خط وحظ من وجوده في حسه فاذا وجد
فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا صاحبه اليه واشار دلالة طرق المقصود وقد
تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر فما في ذلك العالم اوسع الطرق
ولا انفق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة
للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات ينقسم الى انواع
كثيرة مختلفة كالحيوان فكما ان هي امثلة لها كل واحد مثال لانواع اخر
مما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحيوان فانه نور هوي اصدق
امثاله الظهرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطهرة بالماء
والعسل والخمر والاشجار المثمرة بالجواهر والياقوت واللآلي والقصور المبنية
من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين في
هيئة بالجملة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل
كلها محمله على نوع الفرح من السرور ورجع بعضه اليه سرور العلم وكشف
المعلومات وبعضه الى سرور الملكة ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الا

الاصقاء وان يشمل الجمع على اسم اللذة والسرور وهي مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد منها يفارق الاخر لكنه لذ اللذات العقلية ينبغي ان يفهم
كذلك وان كانت مما لا يعين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كلها
حد اقدر استعداده فالمعشوق بالتقليد والمحمود على الصورة لم تفتح
له طريق الحقايق ولا يمتثل له الصور والعارفون المستغرقون بجلال
الصور واللذات الحسية يفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية
ما يليق بهم ويفني بحسبهم وشهوتهم او صاحب الجنة ان فيها لكل امرئ ما تشتهيه
فاذا اختلف الشهوات لم يبعد ان تختلف المطعمات واللذات والقدرة
واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب المقدرة قاصرة والرحمة
الالهية القت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم فخجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بها
تكرام الالهيين انتهى قوله اقول وهذا ان القولان من كلام هذين الشيخين
اقرب ما رأيناه من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب توجيه المعاد الجسماني
بالعقل وحاصلها ان النفس الناطقة تكونها من منبع الملكوت ومنتجة عالم القدرة
والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها ببدن
البدن الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود لا يترتب
عليها الاثار الخارجية ولا يكون ثابتة الا بقبول متغيرة لان مظهرها قوة خيالية
دائمة التخلل والانتقال والتجدد والزوال حسب الاختلاف مزجة محلها بسبب ما يرد

عليها

عليها من المشوشات والمتغيرات الخارجية والداخلية وكلما استرحت
النفس من الاشغاف الضرورية والحركات اللازمة لحفظ البدن المجتمع من
الامور المتفرقة المتداعية الى الانحلال وتعطلت حواسها الظاهرة والباطنة
حتبست عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او بالاتجاه بها الى الجانب العالية لقوة
في ذاتها فطرية او كسبية اختلت الفرصت ورجعت الى ذاتها فاصبحت فارغة
للصور شبيهة اياها بجواهرها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان
في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن
الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا ولمسا وشما في ذاتها من دون
الحاجة فيها الى البدن الى هي اتم واصفى من التي في البدن ولو لم يكن هذه عايقة لها
للنفس عن استعمالها اياها وكان الحواس البدنية كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي
الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفعالة
فتصير في حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم وراكبها للاشياء عين قدرتها
عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واعلى قهرا واقل مزاحمة ومعاوقة من قواها اما
افتقارا وضعفها كالحيوانات او لقوتها غيرة كانت اكثيرية كالانبياء والاولياء
والكهنة والمجردين كانت علاقتها ومشاهدتها للصور اقوى انارا لموجود
الذاتي واظهر عليها اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي
لا تشغلهم شان عن شان ولا يحبسهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر
الله ويذكر الامور الاخرة وهي كالمسافر في العالية ذاتا وفعلا فيقدرون على ايجاد امور
مشابهة وربما يبلغ قوة بعضهم الى حد يرى غيرهم فيفيدون له قوة ليقدر بها على مشاهدة

امور الغيبية كما اسمع النبي صلى الله عليه وسلم للعضارز ذكر المحصى والاجاروان لم
يكن ذلك الحد في نهاية هم بحسب خواص الاوقات والمتعلقات وما يتبعها من لا
حوال كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا
لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد الناس نفس شريفة شديدة
الاتصال بعالم القدس وافق التاثير والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس
قوية التعلق من عالم الغيب قليلة الانتماس بهذه الجانب الدنية لا يشوبها المفكرة
ولا يشغلها المحسوسات من افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في
اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية و
الروحانيات وامور الاخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من مشاهدات
الدنيا وهيئة الفاقصة لاجل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات
وشواغل هذا العالم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى لا يدركه الابصار
وربما يشغل بعض المكاشفين صور ذلك الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن
في اليقظة والسلامة الا لات على عكس حاله المحجوبين وجميع ما ذكرنا لظهور حاله
بعد سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذه النموذج لمعرفة احوال
الاخرة فانها اذا انقطعت تعلقات النفس بالبدن وخلت النفس الخراب البدن او خملت
صارت حواسها الباطنة لادراك امور الاخرة اشد واقوى فيظهر لها بحسب
ذلك استعدادها الذي من الاخلاق والاعمال الملكات والصفات الملكية
والكريهة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل
الفاخرة والتيجان المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية

موحشة

موحشة من العقارب والحيات والنيران والحميم ثم اعلم ان اعادة
النفس في البدن الاول مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من
نسخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في العقبة كما نطقت به الشريعة من
نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير
قابل للتاويل كقوله تعالى قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فانهم من الاجداث الى ربهم ينسلون يحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير
مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكار كفر
مبين والاستبعاد فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس الى
هي اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث الباقية
واستعداده لتعلقها ما يحصل لها شيئا فشيئا وبلوغ قامته الى كماله قليلا
قليلا لكونه دفعة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى ان تام الكلمة على
حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث
والحدوث لا يحصر للانسان في هذا النحو لجواز ان يكون دفعة تاما كما لا حمل
خصوصية بعض الازمنة والاوضاع الفلكية بريح ارادة الله تعالى في
بعض الناس وتكوين اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجساد
بهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض الملائكة فرد الله تعالى بواسطة
وهب الصور تلك الصور اما موادها فحصول المزاج الذي هو مرة افرى كما تتكون
الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفو

نات تكونا وفعلها ولا يلزم ان نحو التعلق الاخروي اما البدن بخلاف وجه لا يجوز
مانعا من حصول الافعال الغريبة والاثار العجيبة ومشاهدة اصوات عجيبة
لم يكن من شان النفس مشاهدتها اياما تكونا وفعلها ولا يلزم ان يكون
نحو التعلق واحدا في المبدء والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخروي اما البدن
على وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة والاثار العجيبة ومشاهدة
امور عجيبة لم يكن من شان النفس مشاهدتها اياما في النشاة الدنيا
وبيه وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة
لاوصافها واخلاقها ولا يضر انه يكون البدن المعاد غير البدن الاول
بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا وقد شهد بذلك النصوص
من كتاب الله المجيد حيث مرد وكون فرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي
من قوله النبي صلى الله عليه وسلم يكبر بعض الناس يوم القيمة على صورة بحيث
عذبة القوة والكثير بعضد ذلك وكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون العقاب والمعاقب للذات والاولات
الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات واجترات اذ يكب المعاقب الثوب
قطنا غيره في ذلك الجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة الالات وبي بقية
بعضها وكذا لمادة والشخ كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها ولهذا يقال
للشخص مع انتقاله من الصبوبة الى الشيخوخة والتجددات والاسنة انه هو
فيجاب انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والالات
ولا يقدح في هذا الشباب وعوقبته المشيب انه عقاب لغير الجاني فتدبر واعلم انه

قد زعمت

فد زعمت الفلاسفة القصيصون واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم
ولا راي لهم في الملة ولا في الفلسفة انكار المعاد مطلقا الذين زعم انه متكون من
من مزاج واستزاج لهذا الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك
يفنى بالموت ولا يبقى فيه الا الموادا العنصرية والاعادة بالمعدوم فهما قد لا
يمكن اعادة الحكم اياه اذا مات مات وبلى سعادته او شقاوته قد فات كما
حكى الله تعالى عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا
الا الدهر فغير غث واحرى فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفجروا
ناوا مروا امري على منع نشر موادها وفي هذا تكذيب للعقل بما يراه المحققون
من اهل الفلسفة وللشرع بما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف في بعض
من امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب و
الامتزاج فيفنى بالموت ولا يجاد او امر جوهري باق بعد الموت يكون له المعاد
واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على بقوت المعاد وحقيقة كذ
لك كلهم اختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان
الروح عندهم جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون وماء الورد في
الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة الماهرة روحاني فقط لان البدن
ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد
فيعود وما تزين به كثير من علماء الاسلام كما صحابنا الامامية والشيخ الغزالي
والكعبي والحلبي والراغب الاصفهاني هو القول بالمعادين الروحاني والجسماني
جميعا ذاهبا الى ان النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الان الفرق

الساخطين يقولون كيف تعود الارواح وترد الى الابدان لا في هذا العالم بل في الاخرة
والتناسخية بعد ما ترد اليه في هذا العالم ويكونون الاخرة والجنة والنار في
فتقبل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني لكنها اكثر واظهر من الايات المشعرة
بالتجرد والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجبت بما ذكرنا قطعا فلنصرف
هذه الفصل الى بيان المعاد الروحاني والاحوال السعادة النفس وشقاوتها بعد
مفارقة الابدان والاجسام عما وعد بفهم العوام فان الانبياء مبعوثون الى
كافة الخلق لا شرف رسم بقدر استعدادهم اما بسبب الخلق وتكميل نفوسهم بحسب القوة
النظرية والعملية وبتقوية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب
الترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه
الما ونقصانا واكثرهم عوام لا تقصر عقولهم لا بفهم بعالم الاشباح والمحسوسات عن
ذات المبدء الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي والقصوى
والشريفة التي كيفيتها تمثل لانها اما مأخوذة من المبادي الحقيقية وتي كيفيتها
منظر يرا من المبادي المدنية وتي كيفيتها افعال المبادي المدنية من
الملوك وسلاطين القهارين وتحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية منظر
برا من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك تي فيهم من
المعقولات منظر يرا من المحسوسات فيعبر عن البهيولا بالهاوية والظلمة اولا و
اوعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التي هي غايات افعال النفس
على الانسانية منظر يرا من الخيرات العرفية التي تكون انها خيرات وبحاكيه برات
الوجودات والوجود منظر يرا من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية تو

فوجب

فوجب ان يخاطبهم الانبياء ومن امر المعاد وما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا و
وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولبدء قبل ان الكلام مثل واشباح
للفلسفة قلنا اخي يجب لقاء ويل عند تقدير النظام ولا تعده بهنا سيما على ما ذكرنا
من القول بكون المعاد مثل الهيولا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة و
نصوص الكتاب على الاشارة الى امثال سعادة النفس وشقاوتها والرعاية لمصلحة
العامة تعدي الى نسبة الامر اصلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق
بالتبليغ والقصد الى التضليل اكثر الخلق والتعصب طول العمر ترويج الباطل
اخذا الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان
هذه الظواهر مع اريد تهامن الكلام وشبوتها في نفس الامر مثل للمعاد
المروحاني والمدات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه
المحققون من العلماء الاسدد بناء على ان العالم متطابقة فكل ما يوجد في
عالم الاجسام وان اشباح من كل نوع يوجد نظيرا لها وفيه اللطف واصفى
في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا عتداد بمن ينفيه بداية النفس
الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان يفسد ويبقى وعلى التقدير
اما ان يتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ اولا يتعلق على سبق موجهة عدم تعلق
الاسبيل الاوهى وهو فساده لان النفس لا يقبل الفساد والامكان فيها
شيء يقبل الفساد حتى يفسد بالفعل فليكن فيها شيء يجري مجرى المادة القابلة
لقوة الفساد وحتى يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل
غير قابل للفساد اذ على القوة المتبدلان لان القابل لشيء وبقي ذاته مع المقبول

والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح
الحديدية يبحث اذ ليس معنى القبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى معه
متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الى آخره بل معناه
ان ذلك الشيء سيعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصورناه
لعدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في
الخارج شيء وقولنا عدم قيام ملك الشيء اقول كانه ينسى البرهان المذكور هاكون
كل حادث مسبوق بالزمان محققا الى عادة هاملة لا مكانه ولا فرق في ذلك بين
جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا قام في جانب الوجود قام في جانب العدم
بل تفاوت اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يتميز في عدمه
الا سبق عامل له بل ذاته عاملة لعدمه بالمعنى الذي ذكرنا من ان العقل تصوره
مبهمة ويقيسها الا العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها بعدم
اتصافها بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية
لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج واما الشيء
الذي طرأ عليه العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتا له في الخارج فقد
بدلها من حاصل القوة عدمها وبطلانها لا يكون ذلك الشيء حاصل لنفس ذاته
تمام حقيقتها لان حقيقة الذات والوجود الخارجي قوة الفساد
والبطلان التي لسيابق قوة الفعلية والموجود لان جواز العدم يكون مع
جواز الوجود وقد قرئ في مبحث البرهان ان الاستعداد والفعلية متقابلان
فلا يمكن ان يكون الشيء حاصلا له جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة

ان كانت

ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحامل
قوة العدم للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس قابلة بالمادة وقد ثبت
تجردها وان كان جزء لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت
بسائطيتها فان تجدد لبساطة النفس يحل بها الوجه بجوز كونها مركبة
من مادة وصورة سفر رقيقين جوهريين يزول احدهما وهي الصورة لها وها
يبقى الاخرى وهي المادة الى حيلة القوة وجودا وعدمها ننقل الكلام اليها
النسخ الباقة من النفس ولا يخفى ان الجوهر المجرد انما هي الذات المحل
المعلوم والمعارف والنسخة الباقة لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع الوجود
جود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة و
معدومة معا في حالة واحدة فهذا فرع ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى
القوة الوجود والعدم في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي
الذي يعم الممتنع والكائنين جميعا وهو قسيم ضروري الوجود والعدم لان
بنده هي القوة الاستعدادية التي يتعلق عند حصول الشيء الذي هي استعداد له
بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجوب الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان
المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل موجودة فيجتمع
فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا مرارا من
الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والآخر بحسب
الخارج فحفظ واحد هما السر كيف بحسب التحليل الذهني ومفاد الآخر التركيب
بحسب الخارج فان قلت النفس ان كان جوهرا مباينا عن الممكن لما كان

استعداد وجودها عن المبدء المفارق في المادة البدنية الموجبة لوجود
لوجوبها فلم لا يجوز ان يكون الاستعداد عدميا الفيضة تلك المادة البدنية
فيفعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل
عدوتها فيكون البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان و
جودة قلنا السبب في ذلك مزاحمة المصالح للتدبير النفس استعدادان يكون
له كمال نفس مدبرة ويلزم من وجود النفس لمكان يكون متحققة في نفسها حتى
يكون له وجود الجوهر المباين في نفسه وهو المطلوب بان يكون وجوده الى ما
وجد النفسه ولا يمكن ان يكون وجوده في نفسه الذي هو وجود لنفسه هو بعينه
وجود لغيره بل يغايره لوجود ان لا كالجوهر المقارن والعرض من حيث ان وجوده
في نفسها هو بعينه وجودها لشيء واحد فقد علم ان وجود النفس للبدن غير
وجودها في نفسها وان استلزام الاول للثاني يجب استعدادها عاد استعداد
البدن للاول وافاضة المبدء الجواد للثاني عليه لكونه مقدما شيء الوجب
اعطاءه من جهة تمام الاستعداد لقبول وعدم المانع في الفاعل فيكون
النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن يلزم من انتفاء النفس من
البدن لاجل زوال استعداده وعدم قابليته لها بطلان كونها كما لا يلزم
انتفاء وجودها في نفسها بانتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون شيء لشيء
وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب شيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه
اعلم ترجى ان يكون الفرس ملكا يستلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم
من فقدانه ملكا فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشيء مما يكون

وجوده

وجوده في نفسه عين وجود لشيء آخر فيلزم من انتفاءه عن المحل انتفاءه
في نفسه لانا نرى ان وجودين كالجوهر المقارنة والاعراض حيث يلزم من زوالها
عن محالها فسادها في انفسها فلم لا يجوز ان يكون النفس لكونها جوهرا مفارقا في البدن غير
استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل
الا انه فيه استعداد لوجود النفس واستعداد لعدمها لكن اللازم بين الوجود
متحقق اي وجود النفس له دون وجودها في ذاتها لا بين العدمين اي زوالها
عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل
بعضهم البدن بشبكة اقتضى بها وجود النفس عن مبدء المفارق فتعلقه
الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة بل
فتبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائقة لها عن وجودها الاستقلالي
وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط
بقائها وان النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف
وهو ضعف الاعراض واضعفها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا
يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم العلة من اسباب وجود
الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء اذ علمت ان البدن سبب بالعرض
لوجود النفس ولمادتها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق
وغايتها القصوى فيلزم ان يكون باقية ما دام كون مبدعها المفارق باقيا
ومقر نة البدن وفي اوهيتها الظلمانية وانغمارها الملكية عائقة
لها عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الحق التحاقها بالقصاها با

بالطهور السماوية عما يقبله لها من القابل القدسي كما يضعف البصر عن ادراك
بمفارقة الشبكية وتتقوى معطلة فاذا مات البدن وخرب انهزم جنوده وتواروا
تخلص جوهر النفس عن حبس البدن وموذياته القوي وتشرف بمعاينة الحق المحض
والملاء الاعلى مع حصول كمالها واعتبار الالات الخبر ومدخليتها في وجود الكمال ثم بقاؤه
مع انتقاء الآلة اوجبها فيقيا للنفوس معرفة فوانا بسبيل الحق واسعدت القوي و
الالات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومراداتها العظام نفضلها ورفضها بالكلية
كما قوي شاعر من الكفار ولذا كانت النفوس كبدار يغلب ذ مرارة الاحجام وتميل
الى الشاة وهو الحمل بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن اخر من نوعه سواء
كان من نوعها او سواكان النقل بالنزول او بالصعود لان النفوس متساوية
تاثر على ما هو مذهب المتعلمين والرؤساء وسائر المتاخرين فلا فالدة مبنية من حكى
الفرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ فالان النفس كلي كانت
حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الذي هو مستند في وجوده من
المفارق وتعلقها به لان البدن الصالح للنفس كافة وفيضان النفس عن
مبدأها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى فيما استحق
بالاستعداد عن المبدء اول على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان
لدرتان لذ ذاتان لدركان وهو محال لذ لا شيء كهما واحد من النفوس من ذاته الا
نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر ان اعداد الحيوانات
يزيد على الانسان كالنبات على الحيوان فيفضي نزوات النفوس من الاجساد ا
البدنية على نفوسها البشري الى تناقص وهو محال وان كان بالصعود الى الانسان

فالنفوس

فالنفوس المستقلة يفضل على الابدان فيتمايز ومن الحيوانات الصغار و
انواع يزيد عددها على نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح
ما ذكروه في تفصيل هذا المبحث يطلب من كتب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة
الشيرازي غاية ما في الباب ان النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت لها
سعادة وشقاوة حقيقيتين دون ما هو بحسب البدن وخيرته بمنزورة لما
مر من ان تفصيل مستفاد من شرع ولا شك في ان سبب السعادة
هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات والالم موقوف على تصور معنى ما فلذا فسر بعضهم اللذة بادراك الملايم
من حيث هو ملايم وانما قيد بالجهة لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون
وجه آخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك
الشيء اذا كان عرفت قد يكون بحصول صورته مساوية له وقد يكون بحصول ذاته و
اللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذة بل انما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل
الشيخ عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل بوصول ما
هو عندما مدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي
هو يعني الاصابة والوصلان واذا لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على ادراك
الا بالمجاز واللذة لا تحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولم يوجد بلفظ يدل
على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة اورد هما معا وقدم الاعم الدال
بالمطابقة واورد فقط بالخصوص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة فروع عن
الحالة الطبيعية وهذا خطأ ونشاء عن اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض

فان ادراك الحس يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها من حال الى حال لكن
المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة فمتى انفعلت الآلة وتغيرت عن ما
لها استكمل القوة المدركة لحصول المدرك وجوده اذا لم يكن معلوما بالغير
وعدم كمال الجاهل من حيث هو وجود لم فان الوجود من حيث هو موجود
ادراك ونيله لذة بالشرط المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة لكتابة
الى اللوح واما ادراك نفوس الافلاك فليس فيه انفعال لذة الآلة ولا لقوة
كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر
والنعومة عند اللمس والحتى عند الجماع والانتقام عند الغضب وقد ذكرنا سابقا
ان الكل واحد من هذه المحسوسات مدرك للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان
يكون كل محسوس مدركا للآلة المتعلقة به والمدرك للنفس المنطقة من جهة
قوتها النظرية ادراك المعقولات بان يمكن النفس من تصورها وقد رأيت ما يمكن
ان يتبين من الحق الاول فان ادراكه بما هو عليه والاكتناه بذاته غير ممكن
ولا يمكن لممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب وجب حتى انتهى الامر
فهو الذي هو بذاته تعالى الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود
الحق بحسب شهود نفس ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل
بتبرك الالتفات الى الذات والاقبال بكليته الذات الى المبدء الحق
الاول تعالى شانه وقرن الالتفات اليها الذات لا يستلزم نفي العلم بها
مطلقا كما ان العالم من المبادي لا يلتفت اليها العاقل ولكن يعلمها والاصل
ان كل قوة يدرك الحق الاول تعالى بقدر ما تسع ذاتها من نيله ويجب عنه

الحق

الحق بقدر قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق
الا قصور الذوات ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجلاله ودرجته في
الوجوب فالحجب بقدر مراتب القصور والاعدام لكن لا شعور للنفوس والعقول
الا كمالاتها لا لنقصوراتها وجمالا يكون موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول
الفعالة بقصورها في وجودها عن رتبة الاول تعالى ودرجة وجوده وكماله
واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور فيه حقه وينبغي لجناب
ربوبيته يكون ما حاصلا من جهة ذاته بدرجة امكانية فذاته بريئة عن النقائص
بعض الشرور والآفات فان منبعها الامكانات والقوى والامكان نيا
في الوجوب منع لفيضان الخير على ابلغ الوجوه الاصوب في نظام الوجود بحيث
لا يتصور ما هو اصلح واصوب مما قد فاض عنه من النظام ثم ادراك ما
يترتب عليه من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية من
الافلاك والكواكب والكائنات العنصرية من البسائط والمركبات حتى
بصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن
على الترتيب الذي هو بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم
العيني حتى كله وانت تعلم ان العالم عالم بصورته لا بحقيقته قال الشيخ لا يمكن
ان يكشف النفس على ما ينبغي الذي لبهجته بصير الانسان سعيدا في العلم ويتجاوز
الحد الذي يقع فيه مثله الشقاوة العلمية ولكنه في كتاب المباحثات
اكتفى بالتنبيه على المغارقات في كتاب الشفاء رعما على سبيل التقريب ان
تصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها التصديق اليقيني

لوجودها بالبرهان ويعرف المعلل غائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون
الجزئية التي لا يتناهى وتتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزاء بعضها الى البعض والنظام
الاخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور الغا
ية وكيفياتها وتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية و
حدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف
ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم لها من جهة القوة ا
العملية فهو ان يتسلط على ساير القوى البدنية ويحصل للنفس هيئة ا
ستعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى وتاثرها
عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلائها عليها وعدم انقيادها
لها من سعادتها وقربها منه وما دام في البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشر
تها فليستعملها بقدر الضرورة ولا احتياج ولتسلك بها سلوك التوسط بان
لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط
الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية
فان توسط الشجاعة التهور والجبانة وكذلك لها حكمة في المعيشة وحسن
التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل منزلها او اهل بلدها
في المعاملات الشرعية وفي السياسات الملكية ان كان رتبة في السياسة
وهذه الحكمة توسط في بير نفسه وغيره دون الجزئية والبلاهة وهي غير الحكمة
التي هي علم بحقايق الامور فانها كلما كانت اشد افراطا كانت احسن
بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث يسمى عدالة فالعدالة من الاخلاق

المركبة

المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية هي العلم بحقايق الا
شياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالا
تها العملية من حيث انها كمالاتها موثرة عنه ادراكا تاما من دون العايق
البدني التذت بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت
وانما قلنا هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل
المعقولات وصيرورتها عقلا بالفعل يتكرر ارتسامها وحصولها لها حتى
تصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد بل بتوجهها الى العقل
الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا يحتاج في تعقلاتها
الى الالة الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت فساد الالات البدنية
وقد ذكرنا ان المعرفة اذا اشتهرت بسبب شدة قوة الدراكة وزوال الما
نع من الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك
المعارف العقلية على الوجه الاكمل فيكون اللذة العقلية حاصلة بعد الموت
وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالتعقلات الحقة حالة تعلق النفس
بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام للملايم
المصحوب للذة او عينها وهو التعلقات البدنية والعلايق الجسمانية فان
القدر الذي تناله النفوس من البهجة بالمشاهدة مختف عليها حين التشغل
بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث يخفى
قدر المشاهدة يخفى اللذة والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين وما تجده النفس حال الادراك عند انحلال شبهات واستيضاح ا

فتكون اللذة حاصلة

المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل وشائبة
من اللذة العقلية نسبة اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رائحة المذ
قات اللذيذة الطعم الا الالتذاذ بطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون الانسان
متفكرا في امر مهيب من المعقولات وعرض له امر شهوي عظيم فغابه وغير
بين الظفرين استخف بالشهوة الكان كبير النفس فالقدرة الذي ينال النفس
من اللذة سبب المشاهدة والكمال فما فيالك في هذه الدار الدنيا وية لكنها من
المعلوم انها اذا ارتقت في هذه النشاة بذكر الله تعالى وصفاته ومعرفة
ملائكته وكتبه ورسله كان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة يوذن
سببها من البهجة والسعادة عند الفراغ من السبل قدر ابعيد به خصوصا
اذا تزينت في النشاة الدنياوية بمعرفة الله تعالى وخواصه المقربين فاذا
انفصلت عن البدن وكانت مفتهية بالكمالات عارفة بمعقوماتها الحقيقية
على وجه اليقين فزال عنها العايق البدني والحذر الذي كان حاصلا لها بسبب
طالبت اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات
الحسية والحيوانية بوجه لا ينا سبهما لانها لذة يحصل للجواهر الحية المحضة عند
عالمها الطبيعية وهي اجل من كل لذة واشرف واتفاوت في اللذة قد يكون
بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار الادراك فالادراك
القوي لذته قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكلما هو اكمل
والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة اقوى فاذا كان كذلك فكيف يقاس
اللذة الحسية مع خسة الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادرا

كمالات وشوبها

كمالات وشوبها لا انها لا يقدر على التحقيق مدركاتها حاسيتوبها من الملابس الا ما يتلا
العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال المطلق والخير
النقصان وما يليه من المقربين والذوات المقدسين بذا من جهة المدرك واما
من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة جسمانية اذ
بعيدة عن التغير والدثور والبدن لانها اقدم الموجودات لنسبة اما واجب الوجود
بذاته بخلاف القوى الدائرة الجسمية فانها مادية ضعيفة الوجود سيلة الاداء
فتور ثم الى زوال ودثور وما من جهة الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني
مرتبة على سواء كما اختر اليه والقوة الحسية يدرك كل شيء يدركه منسوبا الى غير ذلك
من الغواشي والعوارض طارئة قدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل يدرك
الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يقبل
التغير هذا بيان ثبوت هذه البداية الالم العقلي فحضره واما بيان ادراك النايذ
من حيث هو منافي منافي وما يقابل ما يلايمه وفايدة قيد الخشية وسايير
ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بمقايسته الى ما ذكرناه في تفصيل اللذة ثم قال والمنافي
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال
من الاعتقادات المنافية ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة
والهيئات الانقيادية وخصوصا للعاديات المنافية للسعادات فالنفس
اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل
المركب والملكات السوات فيعرض لها الالم العقلي وان لم يحصل لها ذلك
الالم قبل الموت لاشتغال المتبدبير البدن وانغماسها في ظلمات البدن ونفسها

ادراك النفس لذاتها وصفاتها

نفسا وان البهيمة فاسا تفت العلايق والعوايق ذاتها وما يخص بها من الكمالات ومعنى تجردها الحقيقي كما منبي الاعراض الا لتذاذ بالملوبش المكروهات في الحقيقة ويفرح بها كما يقصد المريض الماكل الطيبين ويستلذ به لسبب الحالة العسيرة التي انشا السير سابقا فبحسب اللذة والجراحة راحة والنار نور والظل جور فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها جعل زوال العايق عرض لها حاجز من الالم فقدان ما يعتقده كمالا وغير الكفاء ما يحصل من اللذة العقلية التي وكرنا عظم تنزلها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يجوز نهاية الشدة تفوق الانفصال بالنار وتجريد البدن بالزمهرير ذلك اي يكون لنفس الكتب الشوق الى الحاكم بها وجزم بان كمال النفس بحصول المعقولات وحصول جميع الكل دون الغافلين من العوام والنساء والصبيان نهاية قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب جزء النظري ان يحصل لها صورة حقايق الاشياء والتصديق اليقيني بوجودها واحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب قوتها العملي التجرد العايق عن البدن وقواها لنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا يخ من ان يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا يخ من ان يكون نفسه عن الهيات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من حالتها العملي الى كل من الى لات الثلثة اي النظرية انقسم كل منها الى قسمين وبحاصل الحالة مع بقاء النفس عن الهيات المذكورة اولا معه فلم اورده في هذه البداية الى لة الاولى بقسميه وبيان مرتبتا لنفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية اذا فا

رقت

رقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي المنزه عن العلايق الجسمانية والهيات الردية الظلمانية اتصلت بالعالم القدسي واقتضت الملكة المقربين في حضرت جليل رب العالمين ومقعد صدق عند مليك مقتدر لا كقاعد البطالين والزوار عند ملوك الدنيا وهذا هو فيحصل لها من لذة اللقاء وسايل الذات العقلية ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فان فارقت ولم يحصل لها التنزه من العلايق الجسمانية والتبري عن العلايق البدنية بل بقي فيها الهيئة البدنية وتعلق بها الميل الى الذات والشهوات الحسية بغير سبب تلك الهيات فهي بمنزلة من الاصحاء بالسعادة وبقي شائقة الى مشتهياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا لفقد الالات فتبقى ذي بها اذى عظيما لكن ليس بالالم الزايل عارض فيزول الالم الذي كان لاجله وتحصل لها اللذة بالمعارف التي اكتسبها وتنخرط في سلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيات وبعد بقاء غير الم فتختلف حالا وقدرا بحسب كمية تلك الهيات كثرة وقلة وبحسب قوة الهيئة قوة وضعفا بداية او في نهاية والبداية الى لة الثانية وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الا قصيها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة السالمة اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول من المعلوم اي بحسب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم وطريق النظر في الامور الغير البديهية لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال اذ تحقق لها منه انها لو استعملت

تحصيل المعارف الحقيقة والعلوم اليقينية التي قد غن كل فاعل غير معذا
تما فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصلت بها نلك المعارف
والكمل بها الكمال الممكن لنوعها فاذا تفطنت تبقنت بان من شانها الا
اتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتي الى
الكمال لكن هذا شوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما في الحيوة لقة
لكثرة اشتغالها بما يلهيها من هذا الشوق من تعلقات البدنية والشهوات
كما في قوله تعالى الهكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن
وانكشف لها شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب لكمال لفقد
والقوى لسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اي الشوق الى الكمال
مع عدمه وعدم القدرة على التحصيل الالم عظيم وخصوصا اذا كانت
معها بعض الهيات الردية لان بعضها اما مضمرون عن السوء وشكا
سلون عن الاكتساب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون للحق
متعصبون الى الاهواء فاسدة مضادة للاراء الحقيقة والنفوس العنيدة
التي غرضت قوالها في غير ما خلقت لاجله وكدرت بانم الذ فقدت فيها
علوم باطلة وراء وعقايد فاسدة ورسخت فيها ملكات غير ملكية و
هيئات مضادة فكمال فهم اسوء حالا واكثر وبالا واذا تمكنت فيها
نار شوق بافارقتها وكانت عديم الوسيلة الى بدنا مستكسة في كرة
سعير الاشواق محترقة ابدا دائم الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة
التي تطلع اي تظهر وتعلو على الافئدة والعذاب الاكبر الذي قدم عليه من

ذنوبه

ذنوبه العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الدنيا وية تابعة لصورتها النوعية
كما تحققت من قبل وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني فرد اره
عاليا منه في عالم النار فالنار الجسمانية مثمر من نار قهرا لمعنوية بعد
تنزلها في مراتب كثيرة كمتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب فزيادتو
صورة الغضب في احراق الخلط مع رطوبتها حال يوثر النار في الحطب ومن
هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون ذا قوة كما كانت النار الجسمانية فان
للنار الروحانية فلعرم ان يلزم تلك اشد واعم من الالم هذه كيف وكل
قوة جسمانية متناهية التاثير كما قرر هذا سبق عاد وان هذه النار غسلت
بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى العالم لئلا يتمكن الانتفاع بها فانا لا
يزيده الماء وهذه الصفات والاشراق والتكدر لو وو اللمعان فان ذلك
كله يسلب من النار الحقيقية وانما شبت لهذه النيران لانها ليست نيرانا
محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فتلهبا انها محترقة فظاعة بل
عتة وهذه المحسوس من النار ليس حرق حقيقة والذي يباشر الاحراق
والتفريق حقا وحقيقة هي النار الالهية مستورة عن هذا المحسوس فارقة
عن الفكر والقياس وهي النار الكبرى المطلع على الافئدة والنفوس المرتبطة
نوعا من الارتباط بهذا المحسوس عذابية اراد ان يذكر فوق هذه الحالة
الثالثة وهي الخلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى القسمين
من جهة بينية عمليها سماها لها مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس
التي طهرتها التي لم يكتسب العلم لحقايق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم

الاولى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله
لايران لعدم حصول راى فيها وكانت خالية عما تلوثها من الهيئات الرديئة
والاخلاق الردية حصل لها النجات من العذاب الاكثر من الالم الخلو فيها
من الم الشوق والعذاب الهيئة المضادة للكمال فيها حالة عالية عن اللذة
والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما قال الرئيس الشيخ في الشفا للان الرحمة الواسعة
تيالها كل شئ عالم بوجه ما فيه هيئة سنية للرحمة فكانت البلاهة اولى
الى الخلاص من غطاء بترا اى ناقصة اى التحفظ الذي يحصل منه مجرد
الشوق دون ان يبعث صاحبها الى التحصيل الكمال واما ذاتين فا
لية من الهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى
من المعاني العالية فيتالم بفقدان البدن ومقتضيا تدلان خلق
التعلق بالبدن ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق اليه
لفقد آلات تحصيله ويبقى فيه در المبدء اسقيد بسلاسل العلائق
البدنية مغلولة بأغلال التهاب الردية فيكون في غمة وعذاب
اليم كاكثر الفسقة والفجرة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذا
بهم دائما بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا بأس ان نفصل
حال الناس وتقسيمها ما امكنا تقسيما اقرب الافهام من الذي ذكره
المصنف لاشتماله على بعض الرموز القرانية فنقول ان الناس بسبب
العاقبة على سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما
وهم اصحاب الشمال واما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء السابق

وهم اهل

وقف على كتاب سنا فاضل نزيه تلا الاجزاء الاخيرة في الكتابة والتحقيق والتدقيق

وهم اهل الظلمة والعمى بالكلية المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تعالى ولقد
ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية في الحديث
الالهي الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما المنافقون الذين كانوا مستعدين
بحسب الفطرة فبايعين للنور في اصل النشاة لكن اعقبت قلوبهم بالرين
المستفاد من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال الشقية
تقضاء اوطارهم الشهوية والتقضية ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم
الوهمية الحربية حتى رسخت الهيئات الرديئة السقيمة والملكات المظلمة
في نفوسهم وارتكمت عالفة قلوبهم فبقوا شاكين حيارى في الضلالة تائهين
في الغواية قد حبطت اعمالهم فانكست رؤسهم فهم مستمدون غذاء ما دام
واسباب حياة المنافاة مكتة استعداد هم لما لهم والفريقان هم اهل الدنيا في الآخرة من نصيب الاول فلعدم استعداد هم راسا لقبول الهداية
واما الثاني فلزوال استعداد هم ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقاد هم
فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اهل الفضل السابقون
الذين اسنوا وعملوا الصالحات الجنة راضين بها فوجدوا ما عملوا حاضرا وللكل درجات
مما عملوا ومنهم اهل الرحمة السالمون على سلامة نفوسهم وصفا قلوبهم المنبوذون
عن درجات الجنة على حسب ما لهم من ميراث اعمالهم واما العفو الذين خلطوا
عملا صالحا واخر سيئا وهم فسطان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم
رسوخ سيئاتهم بغلبة مزاولتهم ايانا ومباشرة قوى العملية فيها او المكان
توبتهم عنها والاقلاع عن قبيح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح الاجمل

يصحح

استعمال القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فاولئك سيبدل الله سيئاتهم حسنات
والمعذبون بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا من درن ما كسبوا فيحط
بسبب العمل والتعذيب الذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن ان
رحمة سبقت اركم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء اهل الآخرة والسابقون اما
مخلدون او معذبون فالمحبوبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا اليه
حتى انابتهم فهداهم سبيل تكميل القوتين فيهم في العلم والعمل بالانتقاش
بالمعلومات والتجرد عن الحسيات والجهل هم اهل العناية الازلية الذين
اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل الصدر خاصة لانهم
هم المستعملون الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واحتفظوا بن الشبث والدرن
بصفاء قلوبهم فهيأ لهم نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم يتقضوا عهد الله
والفرق بينهما انتهاج البداية الله بقدر الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه
في الله كقوله تعالى لحبيبه صلعم كذلك لنثبت به فؤادك وقد تقدم وكلا ما
نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب المحتاج الى البداية
بالتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول وسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم
ان مدار الشقاوة التي يوجب الهلاك السرمد على قرب من الجهل وهو المركب
الراسخ وقرب من الزراية وهو الفساد للملكة الفاصلة الا الجهل البسيط
والاخلاق الرديئة عن جانب الشر والشرارة فان الشقاوة انما منقطعة
بل بها يتقضي الشقاوة بل الخلو من الكمال مع سعادة ناقصة وتفصيل
ذلك ان قوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان العقل او وجودي

كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكلاهما على
الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العلمية فهي ستة
فالذي بحسب النقصان العوارض في القوتين معا فهو غير منجوة بعد الموت و
الاعذار بسببه اجلاء والذي لسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل
المركب الذي صار ملكة في النفس غير مفارقة عنه غير متيقن الا فيض لكن غذا
به راسخ واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العلوم
والعقلية والعلمية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية
المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت اما العدم رسوخها ولكونها ليست
مستفادة من الافعال الارادية فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة
الرداءة وضعفها في سرعة الزوال وبطوءه فيختلف العذاب بها في الكم
والكيف بحسب الاشتداد فيه وبذا اذا عرفت النفس الهيأة فانها
اما الاكتساب بما يفيض الكمال او الاشتغال بما يعوق فيها عن اكتساب
الكمال او الملكة سلبا في اقسام الكمال وعدم الاشتغال بما يعوق من العلوم
واما النفوس السليمة التي ليست من الكمال وعما يفيد وعن الشوق الى الكمال
فتقع في سعة من رحمة الله والسعادة يبقى بها غير متألمة بما يتأدى
به الاشقياء الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون مصطلحة عن
الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام فرقا انها لا يدرك الا بالآلات
الجسمانية ولم يتقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان يصير مبادئ
صور شبيهة ولم يكون نفوسها لها سواء كان في نشأة اخروية كما بعد البرزخ

الحقيقة وجوهة بذه المشاهدة الدنيوية كما يقول المتناسخ وامثاله ان لا يعيد ذلك
وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي بانها يتعلق من ادراكها
وتيه لانها ان تكون نفوسا لها مدبرة لا سوية على ان يستعملها الامكان
التخيل ثم التخيل الصورة التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهدها
لخيرات الاخروية على حسب تخيلها قال بعضهم ويكون الجرم الذي يتعلق
يتعلق به متولدا من الهواء غير مخوف فيخصل لهم بسعادة وهمية
وكذلك لبعض الاشقياء وشقاوة وهمية قال صاحب المقولات
لا اصل لهذا اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيها عند زوال وان قرب بالنار
فيحلله بسرعة الى جوهر ما وان كان دونه في الهواء فاما ان يتحلل ويتلاشى
فينزل بردا وليس فيه جرم محيط يغلب فيها التلبس ليحفظ عن التبدد
ويمنع غيره عن مزاحمته ويتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد من
جوهر ما يلبس ليحفظ فيه الصور وطلب لتبديل ولكن هذا اخر ما تيسر لنا فتح
هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم
خواطر الغموم وخلوا له يا عن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار
سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانظمست فيه انوار
المعرفة وقد بتليتنا بروز الجهلة في التعرض للامور الالهية بدعة وخلافة او
ضاع جماهير الخلق فضلا تهذا مع اعترافه بالعجز والقصور وانتساب بعظم
القوى الى الخمل والفتور والملتمس من جنابك طبيعة على الانصاف واجتنبت
بحسب العزيزة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانتصاف

واصلح

اصلاح الفساد وسد الخلل بعد التامل والاستكشاف وان اعترض على سهو
او يستره بذيل تجاوز وغفران بالحظ بالعين والقصور بالعجز والعرف
وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في البضاعة ومع هذا فقد جاء بالفتح
بحمد الله لا عوج فيه ولا امتناع بل الارتياب يقربه قريبا من الافهام في نهاية
علو رفيعا عاليا في المقام مع غاية رصفة مشتملا على تقريرات غريبة
لطيفة وتحريرات مليحة رشيقة تعد النفس ملكة لاستخراج المسائل
المفصلة ويفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على انني لا ازعم انه
قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه العلم لا يحصر فيها فهمت
ومعارف الحق لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل
والله اعظم من ان يحصره عقل دون عقل والله اعلم بالصواب اللهم
لاولي الالباب صورة الخط المؤلف رحمة الله تعالى وكتبت بيده
الى نية الفانية مولفه محمد المشتهر بالصدر الشيرازي عفا الله عنه

مستغفر عبد الله وما اسا اليه ومصليا على نبيه محمد
واله المعصومين من مصطفيه رضي
الله تعالى عنهم اجمعين تمت هذه
النسخة الميمونة في يوم سنبه ١٣
شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٢٣٨ بيد خط
حقير فقير فاكپاي علماء اشرف
الانبياء سيد احمد الله
ميرزا محمد رضي